

انتخاب
دیوان شمس تبریزی

از ڈاکٹر ریٹائرڈ انجمن

عبدالمالک آروی

قیمت فی جلد چار

9 P. 2 P'



Handwritten signature or initials



M.A. LIBRARY, A.M.U.



U93053

فہرست مضامین انتخابِ یوان شین تہزیہ

نمبر سلسلہ	عنوان	صفحہ
۱	ماخذ۔	۱ - ۵
۲	ڈاکٹر نکلسن کی زندگی۔	۶ - ۱۱
۳	نکلسن کی تصنیفات۔	۱۲ - ۱۶
۴	ڈاکٹر صاحب کے مُرتبہ دیوان کا تعارف۔	۱۸ - ۱۹
۵	دیباچہ۔	۲۰ - ۲۲
۶	مقدمہ۔	۲۵ - ۲۹
۷	حیاتِ روحی۔	۳۰ - ۳۳

نمبر سلسلہ	عنوان	صفحہ
۸	دیوان شمس تبریزی کی وجہ تسمیہ۔	۳۴۲-۳۵
۹	شمس تبریزی۔	۳۶-۴۸
۱۰	نگلسن کی تحقیقات پر نقد و بصر۔	۴۹-۵۲
۱۱	عہد رومی کی سیاسیات۔	۵۳-۵۷
۱۲	پیر کا عقیدہ۔	۵۸-۶۳
۱۳	فرقہ مولویہ۔	۶۳-۶۵
۱۴	شیخ بہاء الدین۔	۶۶-۶۶
۱۵	برہان الدین محقق ترمذی۔	۶۳-۶۴
۱۶	صلاح الدین قونیوی۔	۶۵-۶۷
۱۸	سلطان ولد۔	۷۸-۸۱
۱۹	شمس تبریزی۔	۸۲-۸۸
۲۰	صوفیانہ شاعری۔	۸۹-۹۱
۲۱	سماع کے بعض تاریخی حالات۔	۹۲-۹۹
۲۲	سماع کی حقیقت۔	۱۰۰-۱۱۱

صفحہ	عنوان	نمبر سلسلہ
۱۱۴-۱۱۵	صوفیانہ شاعری کا مجازی رنگ -	۲۳
۱۱۸	صوفیانہ شاعری کے اجزائے ترکیبی -	۲۴
۱۲۰-۱۱۹	وحدتِ فی الکثریت کی تعریف -	۲۵
۱۲۲-۱۲۱	امام غزالی کا منتقدانہ رویہ -	۲۶
۱۲۳	اشراقیین جدیدہ -	۲۷
۱۲۵-۱۲۴	برہمتی مسلک -	۲۸
۱۲۷-۱۲۶	فلاسفہ یورپ -	۲۹
۱۲۸	فلاسفہ یونان -	۳۰
۱۳۰-۱۲۹	یہودی فلسفہ اسکندر -	۳۱
۱۳۲-۱۳۱	صوفی شعرا -	۳۲
۱۳۷-۱۳۶	صوفیائے متقدمین و متاخرین کے کلام پر سرسری نظر -	۳۳
۱۵۹-۱۴۸	روئی کی شاعری -	۳۴
۱۶۳-۱۶۰	روئی اور فلاطینوس کا موازنہ -	۳۵

صفحہ	عنوان	نمبر سلسلہ
۱۶۶-۱۶۲	فلاطینوس کے حالات زندگی -	۳۶
۱۶۹-۱۶۷	فلاطینوس کا مذہب فلسفہ -	۳۷
۱۷۲-۱۷۰	اہم تصنیف -	۳۸
۱۷۷-۱۷۳	تلامیذ -	۳۹
۱۸۰-۱۷۵	رومی اور فلاطینوس کے تعلقات -	۴۰
۱۹۶-۱۸۱	سنائی درومی -	۴۱
۲۰۱-۱۹۷	عطار و رومی -	۴۲
۲۰۴-۲۰۲	رومی کی خصوصیات شاعری -	۴۳
۲۰۹-۲۰۵	رومی کے بعض اشعار کی شرح -	۴۴
۲۳۵-۲۱۰	انتخاب غزلیات	۴۵



ایوان اشاعت کوکچہ



پروفیسر آریکسن

انتساب

اہل دنیا کا قاعدہ ہے کہ وہ اپنے مفاد و غرض کے اعتبار سے اپنے علائق
 روح و جسم کا اظہار ان بلند زمہ داریوں کی نگاہ کرتے ہیں جو جاہ و منصب یا شہرت
 تقدس کے اعتبار سے ہیئت اجتماعیہ میں ممتاز مراتب کہتے ہوں، اور مجھے بھی
 اس کا اعتراف ہے کہ میں سراسر عامیہ سطح سے کوئی بلند حیثیت نہیں رکھتا لیکن ایک
 ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہر انسان پر زندگی میں ایسے موصوم لمحے بھی گزرتے
 ہیں جب وہ اپنی ساری خود غرضیوں، اپنی تمام ظاہر بینیوں کو تیاگ دیتا ہے
 اور اس کی زندگی محبت یا عقیدے کے سیلاب میں رواں دواں ہوتی ہے انسان
 جب کیفیات کی اس منزل پر آتا ہے، تو اسکے سارے جذبات ایک لمحے عاشق
 کی حیات کی طرح نیکے بد اور غرض و غایت سے پاک ہو جاتے ہیں سنا
 نے اسی منزل کی طرف اشارہ کیا ہے

عشق و استہ خرد بنود علت عشق نیک و بد بنود

یہ میری پہلی تصنیف ہے جو کتاب کی صورت میں شائع ہو رہی ہے
 روحی نے اپنا دیوان غزلیات اپنے مرشد حضرت شمس تبریز کے نام سے موسوم

ب

کر دیا تھا اور اسی انتساب نے یہ صورت پیدا کر دی کہ دنیا آج رومی کی غزلیات کو شمس تبریزی کی فکر کا نتیجہ جان رہی ہے، رومی نے اپنا بہت بڑا ادبی کارنامہ اپنے مرشد پر نشان کر دیا، میرے دل میں بھی آج بے اختیارانہ اپنے محترم شفیق استاد حضرت مولانا نور الدین صاحب برداشتہ مجھ (آرومی) کی یاد آ رہی ہے، میں نے جو کچھ اردو فارسی پڑھی، مدوح سے پڑھی، استاد مرحوم کو خدا نے کچھ ایسا بابرکت بنایا تھا کہ آپ کے اکثر شاگردوں کے سر پر دستار فضیلت بندھی، آ رہے ہیں بہتیرے علما کو آپ کے شرف تلمذ حاصل ہے، یہ ایک حقیقت کا اظہار ہے، انکسارانہ پندار نہیں، کہ آپ کے ان ممتاز شاگردوں میں اپنا شمول تو نہ ہو سکا، لیکن آپ نے ناچیز کے حق میں جو دعائیں کی تھیں انکا اثر آج ضرور محسوس کر رہا ہوں۔

یہ صحیح ہے کہ مدوح درس نظامیہ کے فائز التحصیل تھے، لیکن مطالعہ کتب کا گہرا شوق اور غور و فکر سے بڑی دلچسپی لکھتے تھے، ایسے شاہد تشرع اور عبادت گزار انسان تھے، قدرت نے دو بیٹے اور دو بیٹیاں عطا کیں لیکن جب تک زندہ ہے، حوادث و مشکلات کی صبر آزمائیوں میں خستہ ہے، آپ کے صاحبزادوں ظہیر الدین و محمد اور صاحبزادیوں نے

ج

آپ کی زندگی ہی میں وفات کی خود برسوں مرض میں مبتلا رہ کر سیرجیاں ہوئے۔

مردوح یونٹو اپنے تمام شاگردوں کو عزیز رکھتے تھے، لیکن جیسا کہ اکثر اساتذہ کا قاعدہ ہے، بعض ذہین اور ہونہار لڑکوں کو اور بھی چاہتے تھے، اور کبھی کبھی اپنے شاگردوں کے حق میں عیبیں بھی کرتے تھے، آپ کو انشاءِ عالیہ کے مالک تھے، آپ کو ادبیات کے خاص لگاؤ تھا لیکن انشاءِ دینیات اور مناظرہ کے باب میں جو رسائل لکھے ہیں ان آپ کی استعداد انشاء اور رفت نظر کا ثبوت ملتا ہے، آپ کبھی کبھی کتابت کی خدمات سے لیتے تھے۔

ایک دن مسجد نکلے میں بھی ساتھ تھا، مجھ سے نقل و کتابت کی جو خدمتیں لی تھیں ان کا رسمی اعتراف کرتے ہوئے فرمانے لگے ”دینا میں انسان یہ نہیں چاہتا کہ کوئی شخص اس کا حریف مقابل ہو لیکن اپنے بیٹے کو چاہتا ہے اسے بڑھ جائے، یہ کہتے ہوئے میرے حق میں دعائیں کیں اور جدا ہو گئے مولانا نے مردوح کی دعاؤں کا لبّ احب، آپ کے بزرگانہ لطف و کرم کے وہ مجتہد ایام ”تاثرات حمزہ“ بنکر دل میں چٹکیاں لے رہے ہیں اور میں

خواجہ میر درد کا یہ شعر پڑھ رہا ہوں۔
 ”ہر کجا نقش قدم از تو زما نقش چہیں
 جادہ راہ تو باشد ہمہ سجادہ ما“

استاذ مرحوم انسان تھے اور انسان کی زندگی ایک مقررہ وقت تک
 کے لئے ہے اپنے جذبات و نیش کے ادا کرنے کی اس سے بڑھ کر اب کوئی صورت
 ہو سکتی ہے کہ میں اپنی پہلی کتاب آپ کی ”یاد“ میں لکھوں، خصوصیت کے ساتھ
 رومی کا دیوان غزلیات اسکے لئے اور بھی موزوں ہے، جو ایک عقیدت
 کیش کیطرن سے ”خزاج بندگی“ کی صورت میں پیش کیا گیا تھا۔

ناچیز۔ عبدالمالک آروسی ملکی محلہ آ رہ مورخہ ۱۲۲۱ ہجری
 ۶۱۹۳
 بروز دوشنبہ

انتخاب دیوان شمس تبریز



ماخذ

دنیا سے تصوف و شاعری میں مولانا روم کا جو پایہ ہے محتاج
تعارف نہیں۔ اردو میں بھی آپ کے حالات موجود ہیں لیکن اردو ادیبانہ
ادبیات میں عموماً آپ کو ایک صوفی شاعر بتایا جاتا ہے۔ اور اسی نقطہ
خیال کے ماتحت آپ کے حالات زندگی اور کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس کے
علاوہ آپ کے حالات اور کلام کے تمام فارسی اور و محبوعوں میں صرف

شرقی روایات اور مشرقی اثر پذیریری کی حیثیت سے روشنی ڈالی گئی ہے اس لئے میں اس وقت اسکی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ عہد جدید میں آپ کے فلسفہ تصوف اور ادب لطیف سے جیسی دھپسی لی جا رہی ہے اُسپر ایک مکمل تبصرہ کیا جائے۔ میرے خیال میں آپ طریقت میں جس خاص منزلت کے حامل ہیں جس طرح آپ فلسفہ اور اخلاق میں کامل تھے، جیسا کہ آپ کی مثنوی کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے، اسی طرح آپ ادب کا بھی نہایت ہی تازک و لطیف ذوق رکھتے تھے۔ یہ اول بات ہے کہ آپ کی مثنوی نے حاصل و رعام دونوں طبقات میں شہرت اور مقبولیت پائی اور دیوان غزلیات عام لوگوں میں رواج نہ پاسکا۔ اسکی وجہ یہ نہ تھی کہ آپ غزلگوئی کا پاکیزہ مذاق نہیں رکھتے تھے۔ علامہ شبلی نے ساٹویں صدی کے غزلگو شعراء کی فہرست میں آپ کا نام درج کیا ہے۔ (شعرا بجم جلد ۲) اسی طرح ڈاکٹر نکلسن کا بھی خیال ہے کہ آپ کا دیوان مثنوی سے کمتر درجہ نہیں رکھتا، بلکہ اسکا بھی وہی رتبہ ہے جو مثنوی کا (مقدمہ دیوان شمس تبریز مطبوعہ کمبریج) میرے پاس اس وقت رینالڈ اے نکلسن ڈاکٹر آف لٹریچر کا مرتب کیا ہوا منتخبات دیوان شمس تبریز ہے۔ اور میں

اسی پر ایک مکمل تبصرہ کے ضمن میں بعض ایسے حقائق پر روشنی ڈالنا چاہتا ہوں جن پر اردو میں توجہ نہیں کی گئی، خصوصیت کے ساتھ آپ کے رنگِ نقران مجھے تفصیل کے ساتھ بحث کرنا ہے اسکے ساتھ ہی زیر تبصرہ نسخہ کے مؤلف ڈاکٹر کلکسن کے حالات زندگی و تصنیفات اور یورپ کی موجودہ ”رومی پرستی“ پر مجمل بحث کر لی جائے تو بے محل نہیں۔

میرے نظریہ میں اردو کی خدمت کا جو معیار ہونا چاہئے اسکے ماتحت میں نے ہمیشہ یہ اصول رکھا ہے کہ کوئی علیحدہ مقالہ لکھنے میں اردو تصنیفات کو پیش نظر نہیں رکھتا۔ اسکی وجہ یہ نہیں کہ میں زبان اردو کے محققین علما کی پیش بہا خدمات کا ناقدر شناس ہوں، یا مجھے ان کوئی ہمدردی نہیں، بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زبان کی خدمت کے لئے ضروری ہے کہ دوسری زبانوں سے مواد و خیالات اپنی زبان میں نقل کئے جائیں جو چیزیں اردو میں لکھی جا چکی ہیں انکا اقتباس یا انھیں پیش نظر رکھ کر انھیں واقعات کے اعادہ کو زبان کی خدمت نہیں کہہ سکتے۔ اسے ذوق عامہ کو دعوت دینے کا ایک جبرانہ طریقہ کہہ سکتے ہیں جسے کم از کم میں اپنے خیال کے ماتحت کوئی موقع خدمت نہیں سمجھتا۔

علامہ شبلی مرحوم نے ایک جگہ کتاب میں ”حیات مولانا روم“ کے نام سے رومی کے حالات زندگی اور کلام پر عالمانہ بحثیں کی ہیں۔ لیکن اس میں بھی زیادہ تر علامہ موصوف نے آپ کی مثنوی سے ہٹنا گیا ہے۔ دیوان پر جو کچھ لکھا ہے وہ اجمالی حیثیت رکھتا ہے۔ میں نے جن کتابوں کے حالات جمع کئے ہیں وہ زیادہ تر انگریزی اور فارسی تذکرے ہیں۔ چنانچہ میں نے اس ضمن میں ”انسائیکلو پیڈیا آف رومن اینڈ آف ٹھکس“ (قاموس المذہب والاخلاق) ”انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا“ (مقدمہ دیوان مرتبہ نکلسن، نفحات الانس جامی، تاریخ فرشتہ، ہسٹری آف دی سر اسٹر ”پرشین آرٹ“ رائل اکاڈمی لندن) ”کیمیائے سعادت“ اور فارسی کی دوسری کتابوں سے مدد لی ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک اور کتاب قابل ذکر ہے۔ اسکا نام جو اہر الاسرار و زواہر الانوار ہے۔ یہ مثنوی کے ابتدائی تین دفاتر کی فارسی شرح ہے۔ اس کے مصنف ایک فاضل اجل گزے ہیں۔ آپ کا نام حسین بن حسن بنرواری ہے۔ کتاب کی ابتدا میں ایک سہیض مقدمہ ہے جس میں مبادی تصوف، سوانح صوفیہ اور اصلاحات صوفیانہ وغیرہ

کے متعلق گراں بہا معلومات پائے جاتے ہیں۔ متن کی شرح ہر چند زیادہ قابل قدر نہیں کیونکہ اس میں بالکل مولویانہ رنگ اختیار کیا گیا ہے۔ زیادہ تحقیق و کاوش، فلسفیانہ بحث و کشاد اور ماہرانہ نقد و بصیرت سے کام نہیں لیا گیا۔ لیکن یہ مقدمہ بہت قابل ستائش ہے۔ ہر چند تذکرہ اولیا کے سلسلہ میں جو واقعات اسکے اندر درج ہیں وہ بعض جگہ لفظ بہ لفظ نفحات الانس جامی کی روایات سے ملتے ہوئے ہیں۔ ان جامی کی بعض بعض نقل و ایات اس میں شرح طریقہ سے مذکور ہیں۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ رومی اور شمس تبریزی کے واقعات مناقب الدارفین سے لئے گئے ہیں۔ مصنف کی ایک و کتاب "کنوز الحقائق فی رموز الدقائق" بھی ہے۔ یہ ایک مجموعہ ہے ان افکار و خیالات کا جو لوگوں کے سوال پر وقتاً فوقتاً اپنے مثنوی کے بعض رموز و حقائق کے متعلق ظاہر کئے۔ علامہ شبلی نے مثنوی کے شاعرین کی فہرست میں آپ کا نام درج نہیں کیا ہے۔



ڈاکٹر نکلسن کی زندگی

میں نے نگار میں اپنے ابتدائی مقالات کے اندر ڈاکٹر نکلسن کے حوالے دئے ہیں۔

”تصوف اسلام پر ایک مؤرخانہ نظر“ جب ”نگار“ لکھنؤ میں شائع ہوا تو اسپر ارباب علم میں نظر و مباحث شروع ہوئے۔ میں نے اس مضمون میں دوسرے مصنفین کے علاوہ ڈاکٹر نکلسن کی دو تصنیفات ”مقدمہ دیوان“ اور ”صوفیائے اسلام“ سے استفادہ کیا تھا۔ ۱۔

۱۔ چنانچہ ہندوستان کا ایک لفریب ادیب ایٹل درالوجو و محقق جسکی سنجیدگیوں نے قلبِ اہام پر ایک اعلیٰ نقش اطلاق ثبت کر دیا ہے اور جو باوجود میرٹ اور محقق ہونے کے حنفیہ کے اندر بھی ممتاز نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اپنے ایک لانا مہ مؤرخہ ۱۹۲۶ء میں اس کے متعلق لکھا ہے :-

”نگار میں آپ کی تاریخ تصوف کو افسوس کیسیا نقد پڑھتا ہوں۔ مستشرقین پورے خیالات کو مسلمانوں میں بغیر تنقید کے پھیلانا سو دمنہ نہیں۔ بہر حال ولدنا س فیما

نکلسن کی علمی تصنیفات اُسکے صوفیانہ ذوق اُسکے ادبی کارناموں پر

بقیہ حاشیہ صفحہ ۶

يعشقون مذاھب.....“

آخری جملہ جس کی عبارت عربی ہے ابو فراس کے ایک شعر کا دوسرا مصرعہ ہے۔ جسکی پہلی کڑی یہ ہے :- ومن مذہبی حب الیاد و اہلہا + و مذا مع العشق ذکی مبارکھ مولانا موصوف کو جو ایک حیثیت میں استاد بھی ہیں میں نے جواب دیا کہ علماء یورپ کی روایات میں جو کچھ میں نے خلافت دیکھا اس پر تنقید بھی کی ہے۔ اس کے بعد بھی اس سلسلہ میں چند مراسلات موصول ہوئے جو میرا سرمایہ فروغِ خلوت ہیں۔ ہاں ان میں دو باتیں ادب سے متعلق ہیں جنہیں لکھ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ موصوف اپنے گرامی نامہ مؤرخہ ۱۳ جنوری ۱۹۳۱ء میں رقم فرماتے ہیں :-

”تصوف کے متعلق نکلسن وغیرہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ حق و باطل کی بدترین آمیزش ہے۔ اہل یورپ کا زاویہ نظر ہم سے بالکل الگ ہے۔ ہم ان کے نقش قدم پر چلیں گے تو کہہ نہیں سکتا پہنچیں گے۔ پہلے یقین کر لیجئے کہ تصوف یعنی اصلی اور صحیح تصوف اسلام کی جانب ہے۔ تصوف حقیقی اور اجزائے خارجی میں فرق و امتیاز لازمی ہے.....“

جہاں تک میری ذات کا تعلق ہے آپ کے گرامی مکتوبات و ملفوظات سر کلموں پر علم و ادب کا حیثیت سے بھی جن حقائق آپ نے روشنی ڈالی ہے محلِ حجاج نہیں لیکن عذر مجھے اس پر ہے کہ یہ تنقیدی خیالات میری تاریخ تصوف اسلام کیلئے موزوں بھی ہیں یا نہیں؟ -

نظر غائر ڈالنے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ علم و فضل اور تحقیق و جستجو کے اعتبار سے وہ کس منزلت کا حقدار ہے۔ اسکی چند تصنیفات میرے زیر مطالعہ رہیں۔ اور حق تو یہ ہے کہ فضلاء یورپ کی مشرق نوازی کے بعض نادر حالات مجھے اسکی کتاب ”صوفیہ اسلام“ سے معلوم ہوئے۔ اس لئے اگر اسکے بعد مجھے فاضل موصوف کی ذات سے عقیدہ متداندہ وابستگی ہو جائے تو محلِ استعجاب نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ میں نے اواخر ۱۹۲۹ء میں اسے انگریزی میں ایک خط لکھا۔ اور اسکی زندگی کے حالات دریافت کئے۔ مجھے اس نگریمستشرق کی علمی فضیلت کے ساتھ اسکے اخلاق جلیل کا بھی اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ اُس نے فوراً ہی اپنی تصنیفات کی مطبوعہ فہرست اور اپنے مختصر حالات زندگی لکھ کر بھیج دیئے۔ خط انگریزی میں ہے جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:-

۱۲ مارچ ۱۹۲۹ء - کیمرج

حضرت محترم

۹ نومبر ۱۹۲۹ء

”میرے خط کے لئے بہت بہت مشکور ہوں اور بہت خوش ہوں

کہ آپ نے میری بعض تصنیفات اپنے لئے فائدہ بخش پائیں۔
 جہاں میں آپ کی خدمت میں ان اعلیٰ انکار کے متعلق جو آپ نے
 ان کے اور ان میں ایک کے متعلق دلی ہدیہ تشکر پیش کرتا ہوں ہاں
 مجھے یہ بھی احساس پیدا ہوتا ہے کہ آپ کی ہمدردی اور جوش
 نے میری حیثیت سے کہیں زیادہ آپ کو میرا مدحت سرا بنادیا
 ہے اور میں اُمید کرتا ہوں کہ جب آپ حالات مُرتب کرنے
 لگیں جیسا کہ آپ نے نگار میں لکھنے کا وعدہ کیا ہے تو اس کا
 خیال رکھیں۔

میں اپنی کتابوں کی ایک فہرست بھیج رہا ہوں جس سے
 آپ کو پتہ چلے گا کہ تصوف میرے مطالعہ کا خاص موضوع ہے۔
 میں ۱۹۶۵ء میں پیدا ہوا، کیمبرج یونیورسٹی میں تعلیم پائی۔
 ۱۹۷۲ء سے ۱۹۷۶ء تک وہیں فارسی زبان کا خطیب ہاں۔
 اور اب عربی کا پروفیسر ہوں۔ پروفیسر ای، جی براؤن فارسی
 میں میرے اُستاد تھے جن کا میں بہت زیادہ ممنون احساں ہوں
 اور جن کا میں عربی میں جانشین ہوا۔ فی الحال میں موجودہ قلمی

نسخوں سے شنوسی کی ترتیب و ترجمہ میں مشغول ہوں۔“

آپ کا مخلص آر اے نکلسن

میرے الفاظ میں ڈاکٹر صاحب کو جو افراط نظر آئی وہ غالباً اس بات کا نتیجہ ہوگی کہ انھیں میرے ان افکار کا علم نہیں جن کے ماتحت میں ان کی علمی خدمات اور بالخصوص صوفیانہ تصنیفات کا حیرت کی حد تک شناخاں ہوں۔ نکلسن کی کتابوں میں کوئی ایسی انوکھی بات نہیں جو انھیں ایک عجب و روزگار بنائے بلکہ بہت سی باتوں میں آج بھی مشرق کے بعض فرزند انھیں مشورہ دے سکتے ہیں۔ بلکہ میں اس نقطہ خیال سے ان کا مداح ہوں کہ ایک ایسے ماحول میں جہاں مادیت کا ہنگامہ ہے، جہاں مادہ پرستی ہی وظیفہٴ حیات قرار دیا جاتا ہے انھوں نے کیفیات روحانیہ کے عمیق مطالعہ کا ایسا ذوق جمیل کیونکر پایا؟ روح دروہانیات کے متعلق یورپ کا موجودہ دور نہضت مادیت ہی کی ایک پاکیزہ صورت کا نام ہے۔ جسے نہ تو جمال روح سے تعبیر کر سکتے ہیں نہ اس تربیت نفسی کی پیداوار کہہ سکتے ہیں جس نے صوفیہ کو طبقات انسانی میں ایک ارفع اور بلند حیثیت

دی ہے۔ اس کے بعد ڈاکٹر صاحب کا ذوق جستجو ہے جس کاوش اور شوق سے وہ اپنی کتابوں میں معلومات بہم پہنچاتے ہیں وہ انھیں عام مصنفین کی سطح سے بہت بلند کر دیتا ہے۔ اداریوں بھی ایک یورورپین عالم کا اسلامی ادبیات سے ایسی دلچسپی جلب توجہ کے لئے کافی ہے۔ انھیں اسباب کے ماتحت میری وابستگی و دلچسپی ہے۔



نکلسن کی تصنیفات

ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات جو آج تک شائع ہو چکی ہیں تعداد میں سترہ ہیں۔ اور ان میں تقریباً تمام کتابیں صوفی ادب کے متعلق ہیں۔ بعض ان کی مستقل مصنفات ہیں، بعض مشہور کتابیں انھوں نے قدیم قلمی نسخوں سے مقابلہ کر کے مرتب کیں۔ ان کا انگریزی میں قابل قدر ترجمہ کیا، ان کی شرحیں لکھیں اور ابتدا میں فاضلانہ مقدمہ کا اضافہ کیا۔ اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:-

(۱) ”منتخبات دیوان شمس تبریز“ اسی پر فصل تبصرہ کر رہا ہوں، کتاب ۱۹۹۰ء میں چھپی۔

(۲) ”تذکرۃ الاولیاء“ مصنفہ حضرت فرید الدین عطار۔ اصل کتابی فارسی میں ہے مع تنقیدی شرح بمقام لیڈن ۱۹۰۵ء ۱۹۰۶ء میں چھپی۔

(۳) ”تایخ ادب عربی“ براؤن کی ”تایخ ادب فارسی“ کی طرح یہ بہت مشہور و مقبول تصنیف ہے۔ اس کا چوتھا ایڈیشن ۱۹۲۹ء میں کیسبرج سے شائع ہوا

(۴) ”ابتدائی عربی“ حصہ اول، دوم، سوم مع شرح و فہرست مطبوعہ
کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۰۹ء۔

(۵) مقدمہ و شرح ”رباعیات عمر خیام“ مترجمہ ’فرچرڈ لندن ۱۹۱۱ء۔
(۶) ”ترجمان الاشواق“ یہ محی الدین ابن عربی کی غزلیات کا مجموعہ ہے۔
اسکی زبان عربی ہے۔ نکلسن نے تین قلمی نسخوں سے مقابلہ کر کے انگریزی
میں عربی اشعار کا لفظی ترجمہ اور نو مصنف نے جو ان پر شرحیں لکھی ہیں انکا
خلاصہ ترجمہ کیا۔ ”تراجم مشرقیہ فنڈ“ کے سلسلہ جدیدہ کی یہ بیسویں جلد ہے
یہ کتاب ۱۹۱۰ء میں لندن سے شائع ہوئی۔

(۷) ”کشف المحجوب“ تصوف اسلامیہ پر فارسی زبان میں یہ ایک
قدیم رسالہ ہے۔ اسکے مصنف حضرت علامہ علی بن عثمان الحکمالی
الجبوری ہیں۔ نکلسن نے اسکے ایک نسخہ مطبوعہ لاہور کا ”انڈیا آفس
لائبریری“ اور ”برٹش میوزیم“ کے قلمی نسخوں سے مقابلہ کر کے ترجمہ کیا۔ ”ای
جی گب میوریل“ کے سلسلہ اشاعت کی یہ سترہویں جلد ہے جو ۱۹۱۱ء میں
لندن سے شائع ہوئی۔

(۸) ”صوفیاء اسلام“ یہ کتاب انگریزی زبان میں نکلسن کی تصنیف ہے،

حق تو یہ ہے کہ تصوف کی تاریخ اور فلسفہ کے متعلق انگریزی میں اس سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی۔ یہ مصنف کی سب سے زیادہ تحقیق و کاوش اور مطالعہ و غور کا نتیجہ ہے۔ ”مجلس سلسلہ تحقیق“ نے ۱۹۱۲ء میں لندن سے شائع کیا۔

(۹) ”کتاب الملح فی التصوف“ مصنفہ ابو نصر السراج۔ نیکلسن نے پہلی مرتبہ اصل کتاب جو عربی زبان میں ہے مرتب کی۔ اس کی تنقید می شرحیں لکھیں۔ اس کا خلاصہ فرہنگ اور فہرست مضامین مرتب کیا۔ یہ ای، جی، ڈبلیو گب میموریل کے سلسلہ اشاعت کی بائیسویں جلد ہے۔ ۱۹۱۶ء میں بمقام لیڈن چھپی۔

(۱۰) ”اسرار خودی“۔ یہ ہندوستان کے مشہور ادیب فلسفی حضرت ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال کی ایک فلسفیانہ نظم ہے۔ نیکلسن نے فارسی سے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا، اس پر مقدمہ اور شرح لکھی، ۱۹۲۱ء میں لندن سے شائع کیا۔

(۱۱) ”فارس نامہ“ مصنفہ ابن الجلی، مرتبہ نیکلسن۔ یہ بھی ای، جی، ڈبلیو گب میموریل کی اشاعت جدیدہ کی پہلی جلد ہے۔ ۱۹۲۱ء میں

بمقام لیڈن چھپی۔

(۱۲) ”اسلامی اشعار کا مطالعہ“ (انگریزی) مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء۔

(۱۳) ”تصوف اسلامیہ کا مطالعہ“ (انگریزی) مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۱ء۔

(۱۴) ”مشرقی معلومات“۔ یہ کتاب بنگلن نے اپنے ”استاد امی جی براؤن کی خدمت میں ان کی ساتھویں سالگرہ کے موقع پر پیش کی۔ مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔

(۱۵) ”ترجمہ نظم و نثر مشرقیہ“۔ مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔

(۱۶) ”تصوف میں شخصیت کا تخیل“۔ یہ مجموعہ ہے ان تین خطبات کا جو مصنف نے لندن یونیورسٹی میں دئے۔ مطبوعہ کیمبرج یونیورسٹی پریس ۱۹۲۲ء۔

(۱۷) ”ثنوی جلال الدین رومی“۔ یہ مصنف کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

ان کی یہ خدمت دُنیا سے ادب و تصوف سے ہمیشہ ہدیہ امتنان حاصل کرتی رہے گی۔ نیکلسن کا خیال ہے کہ کامل ثنوی کا ایک صحیح نسخہ دُنیا

موجودہ قلمی نسخوں سے مقابلہ کر کے تین جلدوں میں مرتب کیا جائے اور تین جلدوں میں ان کا انگریزی ترجمہ ہو، اور دو جلدوں میں انگریزی ہی میں ان کی شرح لکھی جائے۔ گویا وہ آٹھ جلدوں میں مثنوی دہی کا متن، انگریزی ترجمہ و شرح لکھ رہے ہیں۔ اس سلسلہ کی تین جلدیں شائع ہو چکی ہیں جن میں پہلی جلد کے اندر مثنوی کے دفتر اول و دوم کا متن ہے۔ یہ کتاب ۱۹۲۵ء میں بمقام لیڈن چھپی۔ دوسری جلد میں اسی مرتبہ نسخہ کا انگریزی ترجمہ ہے جو ۱۹۲۶ء میں کیمبرج سے چھپ کر شائع ہو چکی۔ تیسری جلد میں دفتر سوم و چارم کا متن ہے۔ یہ بھی ۱۹۲۹ء میں بمقام لیڈن چھپ چکی۔

پہلی جلد میری نظر سے گزری ہے۔ اس کا مقدمہ دیکھ کر مجھے افسوس آیا کہ ڈاکٹر صاحب نے کتاب کے نگلیہ کے بعد یہ مقدمہ کیوں نہ لکھا، کیونکہ دیوان شمس تبریز کا مقدمہ جس قدر نکلسن کے اعلیٰ ذوق ادب اور کثرت مطالعہ کا پتہ بتاتا ہے، اُسکو دیکھتے ہوئے مثنوی کا یہ مقدمہ محض سطحی اور خالی از لطف معلوم ہوتا ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ ڈاکٹر صاحب کتاب کی تکمیل کے بعد اس طرف توجہ کریں گے، شہنشاہِ مثنوی

کے شایانِ شان ہونا چاہئے۔ موجودہ مقدمہ مثنوی ڈاکٹر صاحب کی
اس عظیم الشان ادبی خدمت کو بہت کچھ سبک بنا رہا ہے۔



ڈاکٹر صاحب کے مرتبہ دیوان کا تعارف

یہ دیوان شمس تبریز کا ایک فاضلانہ انتخاب ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ طلبہ کو یہ مخیض ہی دیکھ کر رومی کے رنگ تغزل کا صحیح اندازہ لگ جائے۔ چنانچہ دیباچہ کے اندر نکلسن نے خود ہی لکھا ہے کہ اگر یہ کتاب طلبہ کی بجائے شائقین ادب کی خدمت میں پیش کی جاتی تو میں ابوتام کے حماسہ کی طرح جس میں لمبے لمبے قصائد و غزلیات سے چند اشعار منتخب کر کے بلا امتیاز تسلسل و ربط جمع کر لئے گئے ہیں اس انتخاب میں بھی وہی نظریہ ملحوظ رکھتا۔ "لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ جو غزل لکھی پوری لکھی۔ البتہ غزلیات کے انتخاب میں اس نے خود اپنے ذوق پر اعتماد کیا ہے۔ پھر بھی اس کا خیال ہے کہ ہر چند انتخاب کلام کے ذریعہ کسی مصنف کی اہلیت کا صحیح اندازہ نہیں لگ سکتا۔ اس لئے اُس نے کوشش کی ہے کہ اس مجموعہ میں وہ تمام خیالات جمع کرے جو پورے دیوان کا مطالعہ کرنے کے بعد مترتب ہو سکتے ہیں۔ اس لئے دیوان کا یہ یورپی نسخہ صرف یہی نہیں کہ صورت کے اعتبار سے دُنیا کے تمام موجودہ نسخوں سے نادر ہے

(جس کی تفصیل آگے آتی ہے) بلکہ اسے کامل دیوان کا آئینہ کہہ سکتے ہیں۔ نیگلسن نے مفصلہ ذیل عنوان کے ماتحت اسکی ترتیب دی ہے :-

۱۔ دیباچہ صفحہ ۷ تا صفحہ ۱۲

ب۔ فہرست مصنفین و ماخذ صفحہ ۱۳ تا صفحہ ۱۴

ج۔ مقدمہ صفحہ ۱۵ تا صفحہ ۱۵

د۔ اصل متن دیوان اور انگریزی میں ترجمہ صفحہ ۱۶ تا صفحہ ۱۹

(پہلے صفحہ میں بہترین ٹائپ میں فارسی غزلیات ہیں اور دوسرے صفحہ کے اندر نثر میں ان کا انگریزی ترجمہ ہے)

ذ۔ شرح زبان انگریزی صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۳۱۸

ر۔ شرح اضافی (انگریزی) صفحہ ۳۱۹ تا صفحہ ۳۳۳

ز۔ اسکے بعد صفحہ ۳۳۱ سے صفحہ ۳۵۰ تک چار تھے ہیں جنہیں

پہلا تحقیق و کاوش سے متعلق ہے۔ اسکے اندر دیوان کے غزلیات

منتخب کیے گئے ہیں جن سے بعض اہم تاریخی نتائج مترتب ہیں۔ تتمہ ۲ کے

اندر غزلیات کا ترجمہ انگریزی نظم میں ہے۔ اسکے بعد صفحہ ۳۶ تک فارسی

اور عربی الفاظ (عربی حروف میں) اور انگریزی مصنفین کی فہرست ہے۔



دیباچہ

دیباچہ کے اندر ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ میں نے جب
 ٹرینیٹی کالج کی رفاقت (فلوشپ) کی امیدواری کے موقع پر اپنے
 مہربان اور بے لوث استاد پروفیسر رابرٹسن سمٹھ سے مشورہ لیا کہ
 کون سا مضمون پیش کروں تو انھوں نے دیوان شمس تبریزی یا بہ الفاظ
 دیگر جلال الدین رومی کی غزلیات کا انتخاب کیا۔ میں بھی بہت مستعدی
 کے ساتھ ان کا مشورہ ماننے کے لئے تیار ہو گیا۔ چونکہ اسی وقت سے
 صوفیانہ فکر و عقائد نے میرے اندر اس عجیب و غریب اثر کا بل
 مالوفیت کا دلولہ پیدا کر دیا تھا جو عشق و جمال کا مذہب بعض دماغوں
 کے اندر پیدا کر دیتا ہے۔ اسی وقت ای جی براؤن نے انھیں دیوان
 مطبوعہ تبریز کا ایک نسخہ دیا۔ ڈاکٹر صاحب نے اسے صفحہ بہ صفحہ پڑھ
 ڈالا اور جو غزلیں انھیں بہترین معلوم ہوئیں ان کا انتخاب کیا اور ان کا
 انگریزی زبان میں نظم یا شمس ترجمہ کرتے گئے۔ موجودہ نسخہ اسی کا
 دستخط و ان کا نتیجہ ہے۔ ہر چند اسے وہی ابتدائی خطبہ نہیں کہہ سکتے چونکہ

اسکی ترتیب کے وقت ڈاکٹر صاحب کے پاس صرف ایک ہی نسخہ تھا جس کے باعث بہت سی پیچیدگیاں حل نہ ہو سکی تھیں۔ ۱۹۶۷ء میں مصنف کو وائسنا (اٹلی) کے کتب خانہ سے دیوان کا ایک شاندار قلمی نسخہ ملا اور واپسی کے وقت لیڈن یونیورسٹی کے ارباب حل عقد نے انھیں اسی پایہ کا ایک اور نسخہ دیا۔ مصنف نے ان دونوں نسخوں کا مقابلہ کر کے ایک تیسرا نسخہ مرتب کیا اور ان پر ان قلمی نسخوں کی مدد سے جو بڑا ذہنی عجاب خانہ یا اور کہیں سے ملے حواشی چڑھائے۔ اسکے بعد ڈاکٹر صاحب نے اس کتاب کی اہمیت کے متعلق توجہ دلائی ہے اور بتایا کہ مصوف کے افکار و عقائد چند ہیں۔ لیکن انھیں کسی مختتم دائرہ کے اندر محدود نہیں کر سکتے۔ دیوان کی خصوصیات کو اگر واضح بھی کر دیا جائے تو بھی چونکہ ذومعنی اور مختلف المعانی طرز بیان کا یہ ایک شاہکار ہے قیاس کا کافی موقع باقی رہنے دیتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا خیال ہے کہ ان کی شجہ گو بعض اوقات خارج از بحث معلوم ہوگی پھر بھی کسی نا کے بہترین صوفی شاعر سے خراج تحسین وصول کریگی۔

نکلسن نے دیباچہ کے اندر یہ بھی لکھا ہے کہ ہر چند پروفیسر

و ہنفیلڈ نے مثنوی رومی کا عالمانہ خلاصہ کیا۔ اس طرح حمبریس
 رڈ اوٹس نے محنت کر کے دفتر اول کا ترجمہ کیا۔ گوانکے ترجمہ مثنوی کے
 اندر عجیب و غریب شاعرانہ تقاضے ہیں مگر دیوان کو جو محاسن اور شہرت
 کے اعتبار سے مثنوی سے کمتر درجہ نہیں رکھتا جملہ لغات میں وہ
 خوش نصیبی حاصل نہ ہوئی۔ انگریزی زبان میں اسکا کوئی نسخہ نہیں ملے۔

ملے ڈاکٹر صاحب کی تصنیف کے وقت دیوان کا انگریزی ایڈیشن نہ تھا لیکن اس کے بعد
 ڈاکٹر ہیشی نے ۱۹۰۷ء میں دیوان کے منتخبات کا انگریزی ترجمہ کیا۔ (انسائیکلو پیڈیا
 بریٹینیکا) یہ ترجمہ نظم میں ہے اور اسکا نام "عید بہار از دیوان جلال الدین رومی" ہے (دیکھو
 انسائیکلو پیڈیا آف راجن اینڈ ٹیکسٹ) ڈاکٹر صاحب نے صرف مثنوی دفتر اول کا انگریزی
 ترجمہ کیا ہے ۱۹۱۰ء میں مثنوی دفتر دوم کا انگریزی تشریحی ترجمہ شائع ہوا۔ اسکی وجہ یہ
 ہیں۔ ایک جلد میں ترجمہ دوسری جلد میں شرح ہے۔ (دیکھو فہرست کتب فارسی ۲۳۰)
 لارڈ اینڈ کو لندن) انسائیکلو پیڈیا بریٹینیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ مثنوی کے نسخہ
 مطبوعہ قسطنطنیہ اور بلاق میں ساتواں دفتر اور کامل مثنوی کا ترکی ترجمہ بھی شامل ہے۔
 اس ساتویں دفتر کی صحت اور سند کے رومیں خود رومی کا خیال پایا جاتا ہے (بحوالہ مذکور)
 شعرے فارسی مرتبہ آؤسٹے) مثنوی اور دیوان کے متعلق مفصل حالات منہ رجبہ ذیل کتابوں
 میں ملتے ہیں۔

(۱) دیوان کی فہرست مخطوطات فارسیہ عجائب خانہ برطانیہ جلد ۲ - (۲) اسپرنگر
 کی فہرست مخطوطات اودھ (۳) فہرست کتب مرتبہ ایچ پی۔

آسٹریا کے ایک عالم "روزنوئیک" نے "اوسوئل" کے نام سے ۱۸۳۶ء میں اسکا انتخاب و ترجمہ شائع کیا۔ اسی طرح جرمنی کے مشہور عالم "وان ہمیر" نے اسکا پیچیدہ ترجمہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے کہ میر کے اس انتخاب یوان کے اندر صرف تین غزلیات ایسی ہیں جو روزنوئیک کے مترتبہ نسخہ میں بھی شامل ہیں۔ ورنہ یہ دیوان پہلی مرتبہ یورپ میں شائع ہو رہا ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ ترجمہ میں صحت اور فن کا لحاظ رکھا جائے، اس لئے انھوں نے دیوان کا انگریزی ترجمہ نثر میں لکھا اور ان کا دعویٰ ہے کہ اس میں ہر کامیاب ہوئے۔ انگریزی نظم میں شرقی شاعری کا لغوی بیان منتقل نہیں ہو سکتا۔ نظم میں ترجمہ کرنے کی وہی صورت ہوگی۔ یا تو مترجم مصنف کے معانی کا مجموعی حیثیت کا پابند رہے گا، یا الفاظ سے ہٹ کر روح معانی بیان کرنے کے لئے ایک بلند سطح اختیار کر لے گا۔ اور اصل خیال کو ایک پاکیزہ صورت میں پیش کرے گا۔ فزجیر لڈ کا ترجمہ "باہیات خیام" اس صنف کا ایک بہترین اور نادر کارنامہ ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ میں جہاں مضموی

پہچیدگی نہیں ہو سکتی تھی حتیٰ الوسع اختیاری تصرف کام نہیں لیا ہے۔
 دیباچہ کے اخیر میں انھوں نے کاوشیل کا گرجوشتی کے ساتھ
 شکریہ ادا کیا ہے کہ انھوں نے دیوان کے دو قلمی نسخے ان کو عاریتہ دئے۔
 اسی طرح انھوں نے براؤن کے متعلق لکھا ہے کہ موصوف نے ان کے ساتھ
 اپنی عظیم النظیر قابلیت اور تجربہ سے کبھی دریغ نہیں کیا۔ پروفیسر
 لووس ڈکنسن نے اپنی ایک غیر مطبوعہ تصنیف جو فلاطینوس کے متعلق
 تھی انھیں پڑھنے کی اجازت دی، پروفیسر ہیون نے صرف یہی نہیں
 کہ شروع سے اخیر تک پروف شیٹ پڑھنے کی تکلیف گوارا کی بلکہ بہت سے
 عاقلانہ اور اہم مشورے بھی دئے۔

سب کے اخیر میں ڈاکٹر صاحب نے مطبع کیمبرج یونیورسٹی کے
 کارکنان کا بھی شکریہ ادا کیا ہے کہ انھوں نے ایک وقت طے کتاب
 کو نہایت قابل ستائش طریقہ سے طبع کیا۔



مقدمہ

فاضل مصنف نے اپنے فاضلانہ مقدمہ کے اندر پہلے دیوان شمس تبریز کی وجہ تسمیہ پر بحث کی ہے۔ اسکے بعد رومی اور شمس تبریز کے حالات بڑی کاوش اور غور سے مرتب کئے ہیں۔ ان کا مآخذ ذیل کتابیں تھیں:-

(۱) "مناقب العارفین"۔ یہ کتاب شمس تبریزؒ کے درمیان لکھی گئی۔ اسکا مصنف مولانا جلال الدین رومی کے پوتے قارون کا شاگرد تھا۔ اسکا تخلص افلاکی ہے۔ اس کتاب کے اندر گو عجیب و غریب واقعات و سوانح درج ہیں۔ لیکن درایت کے لحاظ سے ناقابل اعتبار۔ پروفیسر رڈ ہاؤس نے اپنے ترجمہ منٹوی (د فتراول) کے اندر اسکے بہت سے اقتباسات دئے ہیں۔

(۲) تذکرۃ الشعراء۔ دولت شاہ بن نجفی شاہ سمرقندی، اس کا مصنف مستند اور پابند ضابطہ تسلیم کیا جاتا ہے۔

(۳) نفحات الانس۔ مصنف مولانا عبد الرحمن جامیؒ۔

(۴) دیباچہ دیوان مطبوعہ تبریز مرتبہ رضاقلی خاں -
 اسکے بعد ڈاکٹر صاحب نے تصوف اور فارسی شاعری کے علاوہ
 پر ایک محققانہ بحث کی ہے اور اسی ضمن میں رومی کی خصوصیات
 شاعری، فلسفہ اور صوفیانہ فکر و احساس پر نہایت دلفریب انداز میں
 روشنی ڈالی ہے۔ رومی اور فلاطینوس کے فلسفہ کا موازنہ کیا ہے۔
 اور شعرے متقدمین و معاصرین ثنائی، عطار، سعدی، نظامی،
 اور خیام کی خصوصیات شاعری پر سرسری بحث کرتے ہوئے رومی
 کی شاعری کا فرق و امتیاز دکھایا ہے۔ ضمناً روزنویگ کے ترجمہ
 دیوان کی فاحش غلطیاں پیش کی ہیں اور وہاں ہمیر کے ترجمہ کو صحت
 اور فن کے اعتبار سے روزنویگ کے ترجمہ سے بالاتر ثابت کیا ہے۔
 لیکن نکلسن کا خیال ہے کہ آخر الذکر ترجمہ میں شاعرانہ احساس اور
 جمال صورت مفقود ہے اس لئے قارئین کے لئے دلکش ہونے کی
 بجائے الجھن کا باعث بن جاتا ہے۔ مقدمہ کے اخیر میں انھوں نے
 دیوان کے ان تمام قلمی و مطبوعہ نسخوں کی ترتیب و کتابت اور صحت
 و سند پر کسی قدر مفصل گفتگو کی ہے، جو انھیں لیڈن، وائنا اور لندن

(برٹش میوزیم) میں دستیاب ہوئے۔ یا پروفیسر براؤن اور کادیل
 نے مطالعہ کے لئے عاریتہ دے۔ دیوان کا یہ یورپی نسخہ برٹش میوزیم
 کے تین، لیڈن اور وائنا کے ایک ایک اور پروفیسر کادیل کے
 دو قلمی نسخوں اور لکھنؤ و تبریز کے مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کر کے مرتب
 کیا گیا ہے۔ اس لئے اسکا متن نہایت تحقیق و کاوش، غور و مطالعہ
 کا نتیجہ ہے۔ اور چونکہ ایک عالم متبحر نے دیوان کے سات قلمی اور
 دو مطبوعہ نسخوں سے مقابلہ کر کے اسکی ترتیب دی ہے۔ اس لئے اسکی
 صحت یقیناً صرف یہی نہیں کہ عہد جدید میں فارسی لٹریچر کا مایہ ناز
 بلکہ دنیا کے تمام نسخوں سے نکلسن کا یہ مرتبہ دیوان زیادہ صحیح اور مستند
 ہے۔

یہ چند تنقیدی گزارشیں تھیں جو قارئین کرام کی خدمت میں
 پیش کی گئیں۔ اب ضرور ہے کہ رومی کے حالات زندگی اور
 کلام پر تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید کی جائے۔ مولانا نے روم
 کی زندگی میں شمس تبریز کو جو اہمیت حاصل ہے وہ محتاج تعارف
 نہیں۔ خاص کر اسوقت جبکہ ”دیوان رومی“ کا نام ہی ”دیوان شمس تبریز“

مشہور ہے۔ اور عام حضرات کو خبر بھی نہیں کہ وہ یوان جسے شمس تبریز کا انساب حاصل ہے وہ خود رومی کی شاعرانہ فکر، برج اور صوفیانہ ندرت احساس کا نتیجہ ہے۔ عام طور سے لوگ مولانا کی شنوی سے واقف ہیں جس نے انھیں صرف ایک صوفی، ایک دینی عالم اور مذہبی رنگ کا شاعر مشہور کر دیا ہے۔ ہر چند علمائے یورپ نے موجودہ دور میں شنوی کے مطالعہ کے بعد آپ کے فلسفہ اور تصویف کے متعلق بڑی بڑی مکتہ سنجیاں کی ہیں، لیکن مشرق آج تک آپ کو ایک صوفی شاعر اور وہ بھی گہرے مذہبی رنگ کا شاعر سمجھ رہا ہے اسی لئے آج آپ کی غزلیں نہ کہیں ”دور بادہ صبوخ“ میں پڑھی جاتی ہیں، نہ زند شربوں میں آپ کا تذکرہ ہے آپ کا رنگ تغزل فارسی شاعری میں اس قدر نادحیثیت رکھتا ہے کہ اسکی مثال باوجود آج بھی نہیں مل سکتی +

آپ کے کلام کے سلسلہ میں اس وقت طلب موضوع پر بحث کروں گا کہ غزل کو ہونا کیسا چاہئے، اور یہ کہ رومی کی غزلیات کے اندر کس قدر بے پایاں کیفیات، کیسا دلہانہ فغاں درد، کیسی مضطرب

کیسے جمل نوا میں شہری پائے جاتے ہیں، اور اسکے بعد رومی کے خیالات کا عطار و سنائی کے کلام سے موازنہ کر کے بتاؤں گا کہ (ان بزرگوں کے نقوش خیال نے رومی کے دماغ پر کس حد تک اثر کیا اور اس خیال کو جب شمس تبریز کا استخراج صحبت میسر آیا تو اسے دُنیا سے ادب میں کیسا فقیر المثال اصنافہ کیا، اور پھر انسانی ذہنیت کس حد تک اثر پذیر ہوئی)۔



حیاتِ رومی

جلال الدین ۶ ربیع الاول ۶۰۲ھ (مطابق ۳۰ ستمبر ۱۲۰۶ء) میں بمقام پنج پیدا ہوئے۔ انگلسن آپ کے آبائی سلسلہ نسب کی زوادت کو جس کے ماتحت آپ کا سلسلہ حضرت ابو بکر خلیفہ اول تک منتهی ہوا ہے غیر مستند اور ناقابل اعتبار بتاتا ہے۔ آپ کا مادری سلسلہ نسب خوارزم کے شاہی خاندان سے ملتا ہے۔ جلال الدین حسین انخاطبی نے علاء الدین محمد خوارزم شاہ کی لڑکی سے شادی کی۔ ان سے بہار الدین ولد پیدا ہوئے جو مولانا روم کے پدر بزرگوار تھے۔

بہار الدین ایک بڑے عالم اہل حق، ایک فصیح و بلیغ واعظ اور ایک ممتاز خطیب تھے۔ اپنے زمانہ کے فلاسفہ اور عقلمین سے تو معرکہ آرا تھے ہی، بد قسمتی سے سیاسیات کی اکھنوں میں بھی گرفتار ہو گئے۔ افلاکی کا بیان ہے کہ انھوں نے شہنشاہ وقت محمد قطب الدین غیاثی خوارزم شاہ ملقب بے شکش کی بدعات پر حملہ کیا۔ اس وقت شمالی مشرقی فارس وغیرہ اس سلطان کے زیر نگین تھا۔ دوسری روایت کے پتہ چلتا ہے کہ

بادشاہ وقت بہار الدین کے ترقی پذیر اثر اور شہر سے حسد کرنے لگا۔ وجہ جو کچھ بھی ہو ان کو مناسب یہی معلوم ہوا کہ بلخ سے ہجرت کر جائیں چنانچہ تقریباً ۶۲۰ھ میں اپنے عائلہ اور چند دوستوں کے ساتھ ترک وطن کیا، نیشاپور میں ان مسافروں اور مشہور صوفی شاعر حضرت فرید الدین عطار سے ملاقات ہوئی جنہوں نے جلال کو جو اس وقت مجھ سے بچے تھے اپنا اسرار نامہ دیا، اور پیشینگوئی کی کہ یہ بہت بڑی روحانی منزلت حاصل کریں گے۔ نیشاپور سے یہ لوگ بغداد میں گئے، جہاں انہوں نے سنیہ میں جنگیز خاں کے ہاتھوں بلخ کی تباہی کا حال سنا۔ اسکے بعد یہ لوگ مکہ، دمشق اور ملاطیہ میں پہنچے۔ آرمینہ کے ایک شہر ارزنجان میں چار سال اور سات برس لارند میں رہے۔ یہاں ۶۲۳ھ میں لالہ شرف الدین سمرقندی کی لڑکی جو ہر خاتون سے جلال الدین کی شادی ہوئی۔ اسکے بعد بہت جلد یہ خاندان قونہ میں آباد ہو گیا۔

ملیہ میں لالہ اردم کے والد مقامی یونیورسٹی کے پرنسپل مقرر ہوئے (انسائیکلو پیڈیا بریٹینیکا) اب یہاں قرآن آباد ہے (انسائیکلو پیڈیا آف برکن اینڈ ٹھکسن) ع ۱۲۰۰ھ تکسن نے لکھا ہے کہ خاتون لالہ کی حیات ہی میں انتقال کر گئیں۔ اسکے بعد مولانا نے قراخاتون سے شادی کی جو ان کی وفات کے بعد بھی زندہ رہیں (مقدمہ دیوان)

جو سلجوقی شاہزادہ علاء الدین کیفتباد کا پائے تخت تھا۔ بہاء الدین نے شاہی سرپرستی میں اپنا منغلہ تدریس جاری کر دیا۔

رومی کے متعلق جو قصے بیان کئے جاتے ہیں اگر ہم انہیں یقین کریں تو ماننا پڑے گا کہ شاعر عمدہ صہوت ہی سے ایک عجیب و غریب ہستی رکھتا تھا۔ چھ سال کی عمر میں وہ خواب دیکھتے۔ اپنے ساتھ بھینٹنے والے لڑکوں کو فلسفہ کا درس دیتے اور غیر معمولی ریاضت کرتے۔ انھوں نے پہلے اپنے والد سے تعلیم پائی۔ اسکے بعد برہان الدین محقق ترمذی سے جو بلخ میں بہاء الدین کے شاگرد تھے شرف تلمذ حاصل کیا۔

ستھ مہینے میں جب باپ نے انتقال کیا تو جلال الدین باپ کی جگہ مسند آرا ہوئے۔ افلاکی کا بیان ہے کہ انھوں نے اس سے قبل طلب اور دمشق کا سفر کیا اور جب قونیہ میں واپس آئے تو نو سال تک ان الدین سے تصوف کا درس لیتے رہے۔ انکی علمی قابلیت، ذکاوت و فصاحت کا شہرہ ہو چکا تھا۔ چار دہائی تک عالم سے آرزو مند طلباء آپ کے حلقہ درس میں شریک ہونے کے لئے آ رہے تھے۔ آپ کا سلفہ درس چار سو طلبہ شریک تھا، آپ کا خیال تھا کہ تلویم ظاہری سے

روح کی بے پایاں آرزوے حریت و راحت کی سیرانی نہیں ہو سکتی
 انہوں نے اسی بنا پر وحدت فی الکثریت کے عقائد قبول کر لئے،
 جس نے اسلام کی بنجر زمین میں ابتداءِ جزیرہ پکڑ رکھا تھا۔ وہ نور و بزرگ
 دین اسلامی سلطنت کے طول و عرض میں ان کی تھم افشانی کر رہے
 تھے، اور مشرقی قوتِ نمود کے ساتھ یہ پودا بڑھ رہا تھا اور اس میں
 تازگی آ رہی تھی۔



دیوان شمس تبریزی کی ضخیم

نگلن اپنے مقدمہ کے اندر لکھتے ہیں کہ کتابیں بر بنیاد
جو صمدیہ اعداوت ایسے لوگوں کی طرف منسوب ہو گئی ہیں جن کا ہاتھ
ان کی تصنیف یا تالیف میں نہ تھا۔ رومی نے یہ دیوان اپنے مرشد
شمس تبریزی کی خدمت میں ہرگز پیش نہیں کیا چونکہ انھوں نے اسکی
تکمیل کے قبل ہی وفات کی پھر کیا وجہ ہے کہ ورق عنوان (ڈائٹل
پیج) اور بہتیری غزلیات کے اخیر میں شمس تبریزی کا نام پایا جاتا ہے؟
وہ کون تھے اور جلال الدین رومی سے ان کا کیا علاقہ تھا؟ ایک ایسا
شاعر جس کی شاعرانہ منزلت فردوسی اور حافظ کے برابر ہے کیوں اپنی
غزلیات کا غیر فانی سہرا ایک درویش کے سر پر رکھ دے گا؟
یہ سوالات ہیں جو قدرتی طور پر اس کتشاف کے بعد کہ دیوان
شمس تبریزی دراصل مولانا رومی کا دیوان ہے، داغ سامعین میں پیدا
ہوتے ہیں۔ ان کا جواب دینا اس مرتبہ موقوف ہے کہ شمس تبریزی کی زندگی پر

تفصیلی بحث کی جائے اور بتایا جائے کہ اس ”بادِ پیاؤ“ ریش نے رومی کی زندگی میں کون سا انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اسکی شدت احساس اس کا علوئے روحانی، اس کا جمالِ باطن، اس کا زخمِ درد اس قدر بلند صوفیانہ سطح کی چیریں تھیں کہ رومی نے جب اس ظاہر پریشاں ”درویش“ کا نزدیک مطالعہ کیا تو بیخود ہو گئے۔ تام معاشرہ اور بعض مذہبی تکلفات ترک کر دیے۔ رومی کی غریبات میں جو خور و درو اور سیلابِ کیفیات ہے وہ صرف نتیجہ ہے شمس تبریز کے فیضِ صحبت کا۔ صوفیانہ شاعری میں آپ کا کوئی ہمسر نہیں، حالانکہ دنیا تصوف میں ایسے ایسے بندگانِ خدا گرے ہیں جن کا پایہٴ تلہیت اور معرفتِ رومی سے کہیں زیادہ تھا۔



شمس تبریز

۶ جمادی الآخر ۱۰۲۲ھ (مطابق ۲۸ نومبر ۱۶۱۲ء) میں شمس
تبریز سفر کرتے ہوئے قونیہ آئے۔ اس تاریخی یقین کے متعلق جامی
اور افلاکی کا اتفاق ہے لیکن رضا قلی خاں جنہوں نے دیوان مطبوعہ
تبریز کی ترتیب دی ہے لکھتے ہیں کہ جلال کی عمر جس وقت پہلے پہل
شمس تبریز قونیہ میں آئے باسٹھ سال کی تھی۔ بظاہر دیوان کے مفصلہ
ذیل شعر سے اس تاریخ (۱۰۲۲ھ) کی توثیق ہو جاتی ہے۔

بہ اندیشہ فرو برد مرا عقل چہل سال

بہ شخصت و دوشدم صید و زید میر بستم

اسکے برخلاف ہم لوگوں کو معلوم ہے کہ مثنوی دفتر اول میں
شمس تبریز کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور یہ کہ مثنوی دفتر دوم کی ابتدا ۱۰۲۲ھ

۱۔ پیش ازیر آشوب غزیری موج پیش ازیر از شمس تبریز گو (دفتر اول حکایت اول)
اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ ۱۰۲۲ھ سے بھی قبل شمس تبریز سے مولانا کی ملاقات تھی۔ ع ۱۰۲۲ھ

میں ہوئی تو نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رضا قلی خاں کی تاریخ یقیناً صحیح نہیں۔
 جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ ”اشناے مسافرت“
 میں جلال سے ملاقات ہو گئی۔ لیکن دولت شاہ کا بیان ہے کہ
 شمس تبریز کو ان کے پیر و مرشد حضرت رکن الدین سنجاہی نے روضہ
 روم میں جلال الدین کی تلاش کے لئے بھیجا تھا۔ ملاقات کے متعلق
 جامی اور افلاکی کے بیانات ملتے ہوئے ہیں۔ دولت شاہ نے
 ایک دوسری روایت نقل کی ہے۔

یہاں ضروری ہے کہ چند باتیں جو قصص و روایات کے اس
 مندرجہ ذیل رہ نور کے متعلق جو ایک آن میں ایک مقام سے دوسرے
 مقام پر ظاہر ہوتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے محفوظ رکھی ہیں بیان
 کردی جائیں شمس تبریز کے نسب حسب کے حالات بھی غیر مستند
 ہیں بعضوں کا قول ہے کہ ان کے والد خوند علاء الدین (تذکرہ
 دولت شاہ کے بعض قلمی نسخوں میں جلال الدین لکھا ہوا ہے) خود
 کو ”کیا بزرگ امین“ کی اولاد بتاتے تھے۔ ”کیا بزرگ امین“ دُنیائے مدب
 و تاریخ کے مشہور انسان جن بن صباح کے خلیفہ تھے۔ جیسا کہ ان تہمیر

نے اپنے دیوان کے جرمنی ترجمہ میں لکھا ہے کہ علاء الدین نے اپنا
 آہائی مذہب اسمعیلیہ یا ”باطنیہ“ ترک کر دیا۔ ان کی کتابیں و رسائل
 جلادے اور کفر و احاد کے قلعوں میں بیٹھ کر اسلام کی تبلیغ کی۔ اور
 پوشیدہ طور پر شمس کو جو ایک حسن بدیع رکھنے والے نوجوان تھے۔
 تبریز میں تعلیم کے لئے بھیجا۔ دولت شاہ کا بیان ہے کہ انھوں نے
 عورتوں کی صحبت میں پرورش پائی۔ ”کہ چشم نااہلے و نامحرے برے
 نیفت۔“ اور ان سے زردوزی کا کام سیکھا۔ اسی لئے ”زردوز“ مشہور
 ہوئے۔ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ وہ تبریز میں پیدا ہوئے جہاں ان کے
 والد بزاز کی کا پیشہ کرتے تھے۔ بابا کمال جندی، ابو بکر سلہ بان
 (SILA - BAF) اور رکن الدین سنجاسی سے فیض روحانی حاصل کیا۔
 دولت شاہ کے بیان کے مطابق آپ کا سلسلہ بیعت یہ ہے:-

رکن الدین سنجاسی، مرید ضیاء الدین ابونجیب سہروردی، مرید
 احمد غزالی، مرید ابوبکر نساج، مرید ابوالقاسم گرگانی، مرید ابوعثمان مغربی
 مرید ابوعلی کاتب، مرید ابوعلی رودباری، مرید ابوالقاسم حنفیہ، مرید
 ستری قطبی، مرید ابومحفوظ معروف کہ خلی، مرید ابوسلمان داؤد طائی،

مرید حبیب فارسی، مرید حسن بصری، مرید حضرت علی ابن ابی طالبؑ
(حضرت معروف کرخ) کو امام علی ابن موسی الرضاؑ کی وساطت
سے آنحضرت صلعم سے بھی بیعت حاصل ہے)

شمس تبریز بڑے سیاح تھے اس لئے انھیں ”پرنده“ کا
لقب دیا گیا تھا۔ آپ کے عادات و خصائل مستبہانہ حیثیت رکھتے
تھے۔ آپ میں غرور و پندار پایا جاتا تھا۔ اور اپنے عالم و فاضل
حاضرین کو بہل اور گدگدہا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر اسپرنگر
آپ کو ”متنفذ تارک الدنیا“ بتاتا ہے۔ (فہرست مخطوطات اوومہ)
جامی نے نفحات الانس میں لکھا ہے کہ وہ بالکل جاہل (دُعا)
تھے لیکن اُن کے ولولہ انگیز روحانی جوش کی بدولت جس میں عقیقہ
شامل تھا کہ وہ خدا کا عضو اور چہرہ ہیں جو شخص انکی قوت روحانیہ
کے مسح و طلقہ میں قدم رکھتا تھا خود بھی مسحور ہو جاتا تھا۔ اس حیثیت
اور بعض دوسرے واقعات اپنے محکم جوش و ولولہ، اپنی غریبی و مفلسی
اپنی مطلوبانہ موت کی بنیاد پر شمس تبریز کو استغراط سے قریبی مماثلت ہے۔
دونوں نے ذہین افراد کے ساتھ وابستگی کی جنھوں نے ان کے تحمل

خیالات کو صنائع رنگ میں واضح کیا، دونوں علم ظاہر کی بیابانی
 تجلی کی ضرورت اور عشق کی قدر و قیمت کا آواز بلند کرتے ہیں۔
 فلسفہ اشراقی کی تاریخ بتاتی ہے کہ خدا جسے فلاطینوس
 ”واحد مطلق“ کہتا ہے ناقابل رسا علیحدگی اور جدائی کے باعث اگر
 ناقابل پرستاری نہیں سمجھا گیا تو کم از کم اپنے پرستاروں کے قلوب کے
 محو ضرور کر دیا گیا، اور ملائکہ، بزرگان و اعظم نے اسکی جگہ لے لی
 جو زمین و آسمان کے درمیانی کڑی سمجھے جانے لگے۔ انھیں درمیانی
 کڑیوں کے ساتھ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ کمتر و بیشتر دور رہتی
 ہیں انسانی توقعات و وابستہ ہونے لگیں اور لوگوں کا یہ عقیدہ ہو گیا
 کہ ان کے اندر ایک ذمہ دارانہ ہمدردی کا وجود ہے۔ چونکہ ذات
 باری تعالیٰ کے ساتھ وابستگی کرنے میں کوئی ظاہری صورت علاقہ
 نہ تھی۔ خدا سے علاقہ قائم کرنے میں صرف نفی ہی نفی تھی اس لئے
 درمیانی کڑیاں ہی مطمح پرستاری قرار پا گئیں۔ صوفیہ کا بھی یہی حال
 ہے۔ وہ ظاہر تو یہی کرتے ہیں کہ ان کا مرکز پرستش ایک تجربیدگی
 (UNIVERSAL ABSTRACTION) ہے۔ رومی کے زمانہ میں

مذہبی فرقوں کا عقیدہ تھا کہ انسان اپنی ہی راہ تنہا چھوڑ دیا جائے تو وہ گمراہ ہو جائے گا اس لئے اسے ایک مرشد کا انتخاب کرنا چاہئے جو اسے سیدھی راہ پر لگائے۔ پیر خدا کا نائب ہوتا ہے۔ اس کے اعمال خدا کے اعمال ہوتے ہیں۔ روحانی حیثیت سے خدا اور وہ ایک ہی ہوتے ہیں، اس کے کلمات کفر، اس کی بد اخلاقیات، بلکہ اس کے جرائم صرف یہی نہیں کہ قابلِ چشم پوشی ہیں بلکہ قابلِ احترام ہیں۔ آفتاب و رطلت شر اور ذات باری تعالیٰ کی یکجائی نہیں ہو سکتی۔ جسے ہم شریک کہتے ہیں وہ فی الواقع خیر ہوتا ہے، ہر چند یہ ہم لوگوں کی ذات کے اعتبار سے نامکمل ہوتا ہے۔ عام دماغوں پر ایسے اصول کا جو فتنہ انگیز اثر ہو سکتا ہے، اسپر روشنی ڈالنے کی ضرورت نہیں۔ علیؑ، جعفر صادقؑ، ابو مسلمؑ اور دوسرے بے شمار حضرات ذات باری کا اوّل تسلیم کر لئے گئے، جس میں صباغ کو اس کے معقدین اس پر ستارہ عقیدت و نیایش سے خوش کرنے لگے کہ اس میں بدترین ایذا رسانی اور بزدلانہ انتقام کی جرات پیدا ہو گئی۔

ہم لوگ رومی کی ذات میں مادی حیثیت سے ایسی غلط نیایش

نہیں دیکھتے۔ لیکن ہم لوگوں کو اقرار کرنا پڑے گا کہ ان کے الفاظ بعض اوقات ذومعنی ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ اپنی ایک نعل کے اخیر میں کہتے ہیں :-

آں بادشاہ اعظم در بستہ بود محکم
پوشیدہ دلق مردم امیر بزرگوار

”اس بڑے بادشاہ نے مضبوطی سے دروازہ بند کر لیا تھا۔ آج وہ

انسانی (دفنا پذیر) لباس میں دروازہ پر آیا۔“

ڈنکھسن نے یہاں ثابت کیا ہے کہ رومی بھی شمس تبریز کو خدا کا اوتار تصور کرتے تھے۔

”مناقب العارفین“ کی ایک حکایت کے خود شمس کے دعاوی کا بھی پتہ چلتا ہے۔ ایک دن بازار میں شمس سے ایک شخص ملا اور چلا اٹھا ”لا الہ الا اللہ شمس الدین رسول اللہ“ لوگوں نے سنا تو شور و غوغا بلند کیا اور اُسے مار ڈالنا چاہا۔ شمس تبریز نے بیچ بچاؤ کیا اور اُسے لے گئے اور کہا ”میرے اچھے دوست! میرا نام محمد ہے۔ تم محمد رسول اللہ کہہ سکتے تھے۔ لوگ غیر مسکوک نہ قبول نہیں کرتے۔“

افلاک کا بیان ہے کہ رومی نے کس حد تک خود کو اپنے اس
نئے دوست کی مستبدانہ مرضی اور کامل فرمانبرداری میں مٹا دیا تھا۔
شمس تبریز جلال پر ایسی ہی حکمرانی کرتے تھے جیسے ایک بادشاہ
اپنے غلاموں پر حکمرانی کرتا ہے۔ جلال بھی غلامانہ اطاعت گزاری
میں دریغ نہیں کرتے تھے۔

رضا قلی کا بیان ہے کہ رومی اس قدر مطعون و مجذوب ہو گئے
کہ کچھ دنوں لوگ انھیں پاگل خیال کرنے لگے۔ انھوں نے درس
دینا چھوڑ دیا اور شمس تبریز کے ساتھ ویرانہ اور سنسان مقامات میں
رہتے، جہاں دونوں قریبی صحبت میں فلسفہ تصوف کی گہرائیوں پر
بحث کرتے۔

جلال کے شاگرد اور متعلمین اس پر نہایت برا فروختہ ہوئے
ان کا خیال تھا کہ یہ نامبارک دھان انھیں حقیقی مذہب کے گمراہ کر رہا ہے
اس لئے انھوں نے اگر حقیقی جبر و مستبدانہ کام نہیں لیا تو شمس کو
گالیاں ضرور دیں۔ شمس لہجہ جاگ کر تبریز چلے گئے۔ وہ جہاں جہاں
کہیں گئے اُن کے پیرو اور مستر شد وہاں پہنچے اور ساتھ لائے۔ لیکن فی راہی

قتل کا آواز بلند ہوا اور انھوں نے دمشق کا سفر اختیار کیا جہاں نہ دو سال تک اقامت گزری ہے۔

رسید مرزدہ بہ شام ست شمس تبریزی

چہ صبحا کہ نماید اگر بہ شام بود

جلال کو اسکا نہایت شور و فراغ ہوا۔ انھوں نے مغنیوں کو

حکم دیا کہ عشقیہ ترانے گائیں اور دن رات سماع میں مشغول رہنے لگے۔ ان کی بہت سی غزلیں اس عہد فراق کی کہی ہوئی ہیں۔

اسکے بعد کے واقعات تاریکی میں ہیں۔ بظاہر جلال کو جب

اپنے عزیز ترین ہجورد دوست کی صحبت میسر نہ ہوئی تو انھوں نے اپنے

فرزند سلطان ولد کو بھیجا اور ہدایت کی کہ شمس تبریز کو تلاش کر کے

قونیہ میں لائے۔ واپسی کے بعد وہ جلد ہی معجزانہ حیثیت سے ظاہر

ہو گئے۔ بہت سی روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ لوگوں نے انھیں قتل

کر دیا۔ صرف قتل کے سبب اس صورت کے متعلق لوگوں کا اختلاف ہے۔

افلاک کا بیان جسے پروفیسر ڈاؤس نے ترجمہ شہنوی میں درج

کیا ہے یہ ہے کہ شاہی پولیس نے بغیر تحقیق و مقدمہ انھیں قتل کر دیا۔

لیکن وجہ جو بیان کی گئی ہے احمقانہ حیثیت تکنا مقبر ہے۔ دولت شاہ نے ایک دوسرا قصہ لکھا ہے۔ وہ یہ کہ مولانا کے شاگردوں میں سے ایک نے اُن پر دیوار گرا دی۔ لیکن ساتھ ہی اس واقعہ کے متعلق خود دولت شاہ کی رائے یہ ہے کہ یہ صرف درویشوں اور سیاحوں کی باتیں ہیں۔ اس کا ثبوت کسی معتبر قلمی کتاب سے نہیں ملتا۔ نکلسن کا خیال ہے کہ ان مشہور روایات کی بنا علم و عقل پر نہیں ہے۔ یہ محض درویشوں کی افسانہ تراشی ہے۔ اسکی وقعت ایک روایت اور ہام واساطیر سے زیادہ نہیں جسے سیرت نگار نے بلاچون و چرا تسلیم کر لیا۔ اسکے متعلق جامی کا مفضلہ ذیل بیان ہے:-

ایک دن شام کے وقت شمس الدین اور مولانا (جلال الدین) خلوت میں بیٹھے تھے کہ کسی آدمی نے باہر سے شیخ کو جلد آنے کے لئے پکارا۔ وہ مولانا سے یہ کہتے ہوئے ٹکڑے ہوئے

دولت شاہ کے تذکرہ میں ”فرزند انفرزندان مولانا“ لکھا ہے جس کا ترجمہ نکلسن نے ”شاگرد“ لکھا ہے۔ حالانکہ خود جلال کا ایک لڑکا علاء الدین محمد بھی شمس تبریز کا دشمن تھا اور جامی کی روایت سے مطابق شمس تبریز کے قتل میں اُس کا ہاتھ بھی تھا۔ اس لئے ”فرزند“ کا ترجمہ ”لڑکا“ کیا جائے تو بہتر ہے۔ ع ۱۰م۔

کہ میری موت آگئی۔ تھوڑے وقفہ کے بعد مولانا نے کہا "کل مخلوقات اور حکومت اُسی کی ہے۔ اللہ کی تعریف جو تمام مخلوقات کا مالک ہے" سات غذا رول نے جو کین گاہ میں تھے چھڑے۔ سر شیخ پر حملہ کیا۔ لیکن شیخ نے ایک ایسی خوفناک چیخ ماری کہ سب بہر ہو گئے۔ ان میں مولانا کا ایک لڑکا علاء الدین بھی تھا جس پر لیس من اہلار کا داغ لگ گیا۔ یہ لوگ جب ہوش میں آئے تو اُنھوں نے خون کے چند قطرہوں کے سوا کچھ نہیں دیکھا۔ اُس دن سے آج تک اُس شہنشاہ روحانی کا کچھ پتہ نہیں۔ یہ واقعہ ۶۲۵ھ

میں..... ہوا۔ مفصلہ بالابد معاش فوراً ہی گرفتار مصیبت ہو کر ختم ہو گئے۔ ابھی قتل کو چند دن گزے تھے کہ علاء الدین محمد کو ایک عجیب و غریب مرض لاحق ہو گیا اور اسی میں اُس نے قضا کی۔ مولانا روم اسکی تجنیز و تکفین میں شامل نہ ہوئے۔ بعض لوگوں کا بیان ہے کہ شمس الدین کو مولانا بہاء الدین ولد کے پہلو میں فن کیا گیا۔ لیکن دوسری روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان بدعاشوں نے آپ کے جسم اطہر کو کنڈیوں میں ڈال دیا۔ ایک شب کو سلطان

ولد نے خواب میں دیکھا کہ شمس تبریز بتا رہے ہیں کہ وہ فلاں کنوئیں میں سوئے ہوئے ہیں۔ آدھی رات ہو گئی تو اُنھوں نے اپنے خاص دوستوں کو جمع کیا اور انکی مدد سے شمس تبریز کو مولانا کے دارالعلوم میں اسکے بانی امیر بدرالدین کے پہلو میں دفن کیا۔ اوّل اللہ سے زیادہ جانتا ہے۔“

کہا جاتا ہے کہ اپنے اُستاد کی یاد میں جلال الدین نے مولوی درویشوں کا طریقہ قائم کیا جس میں ایک خاص قسم کی پوشاک ہندوستانی قبائے غم اور سماع کا رواج ہے۔ رضاقلی خاں کی بیان ہے کہ خود دیوان انھیں کی یاد میں لکھا گیا۔ اُن کا یہ عقیدہ اُسکے مُرتبہ دیوان (مطبوعہ تبریز) کی غزل نمبر ۴ کے تیسرے اور چوتھے دوہوں شعر پر مبنی ہے۔ اسکے برخلاف جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے دیوان کا کچھ حصہ شمس تبریز کی زندگی ہی میں مُرتب ہو چکا تھا۔ لیکن اسکا بڑا حصہ غالباً آخری دور سے متعلق ہے۔ پھر بھی اس دور کو صرف دو سال تک متعین نہیں کر سکتے جبکہ شمس تبریز شام میں تھے۔ دولت شاہ کا نظر یہ ہے کہ دیوان اسی عہد و وسالہ کی پیداوار ہے جو غلط ہے

شعوبی کی ابتدا چلیپی حسام الدین کی ترغیب سے ہوئی۔ جلال نے
 نشر میں بھی ایک رسالہ فیہ ۵۰ فیہ لکھا جس میں تین ہزار بیت
 ہیں۔ اور اسکا بیشتر حصہ معین الدین پر وانہ روم کے نام سے معنو
 کیا گیا ہے۔ ”دیوان مطبوعہ تبریزی“ اسکا نام ”معین الدین“ بتایا جاتا ہے
 ”فہرست مخطوطات مشرقیہ لیڈن“ میں اس کا نام معین الدین
 سلیمان بن علی بتایا گیا ہے جو دولت سلجوقیہ میں سلطان رکن الدین
 قلع ارسلان چہارم اور غیاث الدین کیخسرو سوم کا وزیر اعظم تھا۔
 صرف دیوان مطبوعہ تبریزی میں اس رسالہ کا حال درج ہے۔ نیکلسن نے
 اور کہیں اس رسالہ کا تذکرہ نہیں دیکھا۔ ۱۔

جلال نے مؤرخہ ۵۰۵ جمادی الآخر ۶۷۲ھ میں (مطابق
 ۱۲۷۳ء) بمقام قونیہ وفات کی۔



۱۔ انشائیہ کلوپیڈیا آف ربحن اینڈ آئیکس کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ اس کے کئی نسخے
 قسطنطنیہ میں موجود ہیں (دیکھو مقالہ تحت جلال الدین)

نکلسن کی تحقیقات پر نقد و بصیر

ابھی تک رومی اور شمس تبریز کے حالات زندگی کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے وہ گویا ڈاکٹر نکلسن کے انگریزی مقدمہ یوان کا اردو ترجمہ تھا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ڈاکٹر صاحب نے خاص کاوش اور محنت سے یہ حالات مرتب کئے ہیں اور اس سلسلے میں غلوں نے بہت سی کتابوں کے مطبوعہ اور قلمی نسخوں کا گہرا مطالعہ کیا۔ غالباً یہ کہنا بجلی نہیں کہ ڈاکٹر صاحب کی بیشتر معلومات ”نفحۃ الانس“ پر مبنی ہیں۔ جامی نے نفحات میں دوسرے بزرگوں کے سلسلے میں ضمنی حیثیت سے بھی رومی کے بعض واقعات پر روشنی ڈالی ہے جو مقدمہ میں نہیں بعض واقعات ڈاکٹر صاحب نے محل حیثیت سے لکھے ہیں بعض اہم تاریخی باتیں نظر انداز کر دی ہیں اور ایک انسان کی حیثیت سے ان سے بعض علمی فرد گزشتہ بھیجی ہیں۔ اسلئے پہلے ضرورت ہے کہ ان کے بعض بیان کردہ واقعات کی تنقید کی جائے اور اسکے بعد بعض اجمالی واقعات پر روشنی ڈالی جائے۔ ڈاکٹر صاحب نے مولانا کے آبائی سلسلہ نسب کا تذکرہ کرتے ہوئے

اے ”غیر مستند شجرہ نسب“ (APOCRYPHAL GENEALOGY) بتایا ہے۔ مگر اسکے لئے کوئی ثبوت نہیں پیش کیا۔ جاتی سے نفیات میں نمایاں طریقہ سے مولانا روم کے والد شیخ بہاء الدین کے متعلق لکھا ہے:-
 ”نام ہے محمد بن حسین بن احمد الخطیب البکری است از فرزندان امیر المومنین ابابکر است رضی اللہ عنہ“

اسی طرح مولانا حسین سنوار سی کا بیان ہے:-
 ”حضرت سلطان العلماء و المشائخ بہاء الحق والدین الولد محمد بن حسین بن احمد الخطیبی البکری والد مولانا (رومی) است برودایت صحیح منتسب بہ ابوبکر صدیق است رضی اللہ عنہ۔“
 ”انسائیکلو پیڈیا بریٹینیکا“ کے مقالہ نگار نے بھی آپ کے انتساب صدیقی قریشی کو تسلیم کر لیا ہے۔

لفظ ”بکری“ حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ خاندانی انتساب کا پتہ بتا رہا ہے۔ ڈاکٹر صاحب ”حسین خطیبی“ کو ”خطیبی“ لکھا ہے (یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے۔ چونکہ مستشرقین سنہ ہجرت ۱۰۰۰ء یا ۱۰۰۰ء کے معروف و جہول

کے لئے انگریزی خط میں خاص خاص علامتیں وضع کی ہیں۔ ان علامتوں کے تحت ڈاکٹر صاحب نے ”خطیبی“ کو ”خطابی“ لکھا ہے جو غلط ہے، انسائیکلو پیڈیا آف ریجن میں اسی خاص علامت کے تحت صراف ”خطیبی“ درج ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان بھی جفرانی اعتبار سے صحیح نہیں:-

”آرمینیہ کے ایک شہر ارزنجان میں چار برس پہلے“

چونکہ ایشیائے کوچک کے صوبہ آرمینیہ کے اندر ارزنجان نامی کوئی شہر نہیں ممکن ہے ”آذربائجان“ کو انھوں نے ”ارزنجان“ لکھ دیا ہو۔ اس خیال کی مزید تائید جامی کی روایت سے ہو جاتی ہے جس میں صاف مذکور ہے ”چار سال در آذربائجان بودند“

مولانا حسن بن حسین سنواری لکھتے ہیں:- ”مولانا راغریت حجازی شہ بہ طرف شام عبور فرمودہ بہ آذربائجان آمدند و یک شب خانقاہ عظیمہ تاج ملک خاں تون کہ عمہ سلطان علاء الدین بود نزول فرمودند“

انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے اندر ”ارزنجان“ (ERZANGÂN) لکھا ہوا ہے

۱۔ ”ہسٹری آف دی سمرقند“ نقشہ دول اسلامیہ نقشہ فایس ملحقہ ”پیشین آرٹ“۔ ۲۔ نفحات الانس تحت بہاء الدین ولد۔ ۳۔ جواہر الاسرارہ قدمہ شرح شتوی

یہ بھی غلط ہے۔ حالانکہ ”پرشین آرٹ“ کے اندر جو انگریز مستشرقین کی جدید الشیوع تصنیف نے نقشہ فارس دیا ہوا ہے۔ اسکے اندر صوبہ آرمینیہ کے حدود میں صاف ”آذربائیجان“ لکھ کر دکھایا گیا ہے۔

آخر میں مجھے ڈاکٹر مجلس صاحب کی اس عجیب فروگزاشت کا نظماً کرنا ہے جو ان سے لغوی اعتبار سے ایک عربی لفظ کا تلفظ لکھنے میں سرزد ہوئی ہے۔ وہ شمس تبریز کے متعلق لکھتے ہیں ”بابا کمال جندی ابو بکر سلسلہ بات (SILÂ BÂF) اور رکن الدین سنجاسی سے فیض و حافی حاصل کیا۔“ اصل لفظ ”سلسلہ بات“ ہے۔ سین کو فتحہ اور لام کو تشدید ہے۔ نفحات کے جدید ایڈیشن مطبوعہ نو لکسٹورپس لکھنؤ میں بھی اسکا غلط تلفظ ”سلسلہ بات“ درج ہے۔ صحیح عربی لفظ ”سلسلہ“ ہے جس کے معنی زمیں ٹوٹ کر وغیرہ کے ہیں۔



عہدِ رومی کی سیاسیات

مکمل سن نے عہدِ رومی کی سیاسیات سے بحث نہیں کی ہے۔ حالانکہ یہ عنوان بہت اہمیت رکھتا ہے۔ رومی کا وہ زمانہ تھا جبکہ غزنویہ کا بڑھتا ہوا زور کم ہو رہا تھا، عباسیہ کا جاہ و جلال زوال پذیر تھا اور دنیا سے اسلام ایک تیسری قوم ترقی کر رہی تھی۔ جسے آل سلجوق کہتے ہیں۔ سلجوقیہ ایسی نسل سے تعلق رکھتے تھے جس سے ترکی یا ساسانی لوگ ہیں۔ امیر علی ہسری آف دی سراسر نہیں لکھتے ہیں۔

”سلطان سعود غزنوی نے سلجوقیہ شے شکست کھائی سلطان کی ذلت (سنہ ۶۰۷) کے بعد سلجوقیہ نے طغرل بیگ کو اپنا سردار بنایا۔ ابن اثیر کے قول کے مطابق طغرل بیگ ایک عاقل حکمران تھا۔ بُردباری اور سخاوت اس کی اعلیٰ صفات تھیں، سادہ پاکباز زندگی گزارنے کا عادی اور علم کا دلدادہ تھا۔ طغرل نے بہت جلد جسرجان، عراق، عجم، خوارزم اور مغرب کے دوسرے اہم صوبوں پر اپنا قبضہ جمایا۔ شمالی ایران میں آل بویہ اس کے حریف تھے۔ انکا تعلق شیعی خاندان سے تھا۔ طغرل نے ان کو ان کے مقبوضات سے نکال دیا۔

شروع کیا یا اپنا مطیع بنایا طفل جب کوئی شہر فتح کرتا اس میں اپنی فتح کی یادگار کے طور پر مسجد یا مدرسہ کی بنیاد ڈال دیتا۔ اسکی پرہیزگاری کی شہرت مخالفین کے سر کرنے میں اسکی مدد ہوتی۔ اسوقت جبکہ طفل فارس میں سیاسی کامیابیاں حاصل کر رہا تھا اور توسیع حکومت میں مشغول تھا خاندان عباسیہ کا بوڑھا راسخ الاعتقاد خلیفہ قادر باللہ دم توڑ رہا تھا۔

(۱۱- ذی الحجہ ۲۲۲ھ)

”پرشین آرٹ“ کا مابین مقالہ نگار ڈینیس اس لکھتا ہے:-

”۳۲۷ء میں یکے بعد دیگرے دو بھائیوں نے جو سچو نامی ایک چپے واپا کے پوتے تھے دولت غزنویہ کا خاتمہ کر دیا۔ سچو قیہ کا تعلق ایک ترک قبیلہ سے جو دریائے جیحون سے گزر کر خراسان کا مالک بن بیٹھا۔ اس خاندان کے چار شخص نمایاں شخصیت رکھتے تھے اور ایک صدی جو طفل کے داخلہ بغداد سے لیکر آخری فرماں روا سلطان سنجری کی وفات ۵۷۷ء تک محیط ہے۔ ایرانی آرٹ اور ادبیات کی تاریخ کا بہت اہم زمانہ ہے۔ ہر حنفی و نقض و حرکت کے باعث اس عہد کی صنعت (آرٹ) کا بہت قلیل حصہ باقی رہ سکا۔

امیر علی کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنا یہ قومی لہجہ ایک سردار کے نام پر رکھا جس کے ماتحت وہ ماوراء النہر اور اسکے بعد خراسان میں داخل ہوئے، انھوں نے اسلام قبول کیا۔ عرب جس زمانہ میں علوم و فنون کے مشاغل میں تھے آل سلجوق دولت اسلامیہ کی توسیع میں حصہ لے رہے تھے۔ گیارہویں صدی کا نصف آخری حصہ ان کے کارناموں کی تہمت شاندار تاریخ ہے۔ طغرل کے بعد اسکا بھتیجا الپ اسلاں اسکا جانشین ہوا۔ الپ اسلاں نے اپنے چچا زاد بھائی سلیمان بن قلیش کو ایشیائے کوچک کا گورنر مقرر کیا۔ سلیمان ایک عاقل حکمراں اور ایک شجاع سپاہی ثابت ہوا۔ اُس نے شمال میں HELLESPOINT تک اور جنوب میں بحیرہ روم تک اپنی حکومت وسیع کی اور فرنگستان کے حکمرانوں سے خراج لیا۔ اُس نے پایہ تخت پہلے "ایس" رکھا تھا۔ لیکن جب صلیبی لڑائیوں میں یہ شہر اٹھ سے جاتا رہا تو قونیہ "پائے تخت" ہوا۔ ایشیائے کوچک میں اسکی نسل کے لوگ تاتاریوں کے فتنہ تک حکومت کرتے رہے۔ یہ لوگ عموماً مسلمانین و دم کے نام سے مشہور ہیں۔ انکی حکومت تہرن کے بہت سے آثار باقیہ موجود ہیں۔ اس خاندان کا چودہواں بادشاہ علاء الدین کیقباد اول (۱۲۱۶ء - ۱۲۲۷ء) مشہور

صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی کا دوست، سرپرست اور مرید تھا۔ انکی سلطنت کا زمانہ ۱۱۷۵ء سے ۱۱۸۵ء تک ہے۔ اس خاندان میں بیس حکمران گزرے۔ رکن الدین قلیج ارسلان چہارم ۱۱۵۵ء سے ۱۱۶۶ء اور غیاث الدین کیخسرو سوم ۱۱۶۶ء سے ۱۱۸۲ء جبکہ فکلس نے معین الدین پروانہ ضمن میں تذکرہ کیا ہے۔ ستر ہویں اور اٹھارہویں بادشاہ گزرے ہیں۔ غیاث الدین کیخسرو سوم کے عہد میں مولانا کا انتقال ہوا۔

یہ بھی سیاسی فضا جس کا رومی نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس عہد میں کسی قدر قدم قدم و تاخر کے ساتھ بڑے بڑے صوفیہ گزرے ہیں سعدی، نظامی، عطار، ابن عربی وغیرہ کا یہی زمانہ تھا۔ اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ عباسیہ کا جاہ و جلال، غزنویہ کی سطوت و شکوہ اسلامی حکومتوں میں مایہ ناز حیثیت رکھتا ہے۔ فطرت کی بوقلمبیاں بزم ہستی کو رونق دے دے کر مٹا کر تھیں۔ ساتویں صدی کی اسلامی سیاسیات میں جو انقلاب رونما تھا اُس نے قلوب میں درد و رفاق کی کیفیتیں پیدا کر دیں، رومی تو صوفی گھرانے میں پیدا ہوئے تھے۔

والد، اساتذہ، معتقدین، شرکاء جلس وندم سب تصوف کے
 رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ اسکے بعد پھر بھی مے شمس تبریز جیسے
 انسان۔ ان تمام واقعات و ماحول نے روحی پر مجموعی اثر ڈالا اور
 وہ اپنی حسیات و کلام، مواظظ و حکم، در و وقت کے اعتبار سے
 دُنیا کے تصوف میں ایک با نظیر نضر اللہ کے مالک بن گئے۔





پیر کا عقیدہ

نگلہسن نے پیر کے متعلق محض سرسری بحث کی ہے۔ لہذا ایک گلوبٹا آف لیجن اینڈ فیکٹس کے اندر اس عنوان کے تحت ایک مفصل بحث پائی جاتی ہے۔ مقالہ نگار نے اپنی اس مبسوط اور محققانہ کاوش کے اخیر میں یہ اہم نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ ”صوفیہ کے تخیل پیر کے متعلق ایران اور شمالی مغربی ہند میں شیعہ عقائد کا بہت بڑا اثر پڑا ہے۔ اور اسی بنا پر اُسے نتیجہ نکالا ہے کہ صوفیانہ تخیلات ہندوستان کے فلسفہ یوگا اور ویدانت سے متاثر ہوئے ہیں۔“ اسمیں شک نہیں فرقہ شیعہ کا وجود پہلی صدی ہجری ہی میں ہو گیا تھا جو نتیجہ ہے سیاسیات اسلامیہ کے اختلال اور بنی ہاشم و بنی امیہ کی قدیم نزاع کا۔ یہ خیال بنی فاطمہ مصر کے دامن میں پرورش پا کر جو ان ہوا یہاں یہ سیمیلید اور باطنیہ بنا رہا۔ ایران میں اس نے ”اشاعری“ لقب اختیار کیا۔ عمر صفوی (۱۵۰۱ء تا ۱۵۵۰ء) میں اس کا بڑے زور شور کیساتھ نشر و شیعہ ہوا۔ حکومت کے ساتھ مذہبی افراد نے بھی اسمیں حصہ لیا۔ ایران کی صفوی سلطنت ہندوستان کے دولِ عصریہ کو ہمیشہ شیعیت کا پیام دیتی

یہی۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ظہار اپنے ہمایوں کی مدد کی ورنہ پہلے تو "شاہ"
 بگڑ بیٹھا تھا۔ لیکن جب اسے اس کی بہن نے ہمایوں کی رباعی پڑھی تو شاہ
 فوج اور سامانِ جدل ٹھیک کر دیا (فرشتہ)، اسی طرح سلاطینِ مکرعِ عادل شاہ
 اور نظام شاہیہ کے یہاں ایرانی تحائف پہنچنا اور قطب شاہیہ کے ساتھ
 ازدواجی تعلقات اسی شیعیت کی تبلیغ کا نتیجہ تھے (دیکھو فرشتہ تذکرہ
 سلاطینِ دکن)۔ عہدِ جہانگیری میں صفوی خاندان کی سیدائیاں مغل شاہزادوں
 سے بیاہی گئیں (اقبالنامہ جہانگیری)۔ سلاطینِ دکن اور شاہانِ مغلیہ
 کے دربار میں ہمیشہ حکومتِ ایران کی طرف سے ایچی اور سپاہبر آتے تھے
 مکتوبات اور تحائف کی فہرستیں اور اق تاریخ میں ثبت ہیں۔ اشاعہ شری
 شعرا کا سلسلہ بندھا رہا، اور شیعہ صوفیہ اور درویشوں کی آمد یہی شعرا
 مغل دربار کے زیر سرپرستی ہندوستان کے اندر اپنے شاعرانہ تخیلات
 اور صوفیانہ فکر و احساس میں شیعہ عقائد کی تبلیغ کر گئے۔ یہی وجہ ہے
 کہ ہندوستان کے اکثر شعراء اکابر شیعہ گزشتہ ہیں۔ اردو شعرا نے فارسی
 چھوڑ کر ٹلکی زبان میں شعر کہنا شروع کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تیسرا سودا،
 آتش، ناسخ، غالب سنی ہونے کی بجائے حقیقتہً پارٹیا شیعہ بن گئے۔

صفویہ کی اس پیہم اور پرزور کوشش کا یہ نتیجہ نکلا کہ عادل شاہ بیخدا ن
 میں تعصبِ جہی بادشاہ گزشتہ۔ برہان نظام شاہ نے شاہ طاہر کی جدو
 اثر و رسوخ و نیز کشف و کرامات اور علم و فضل دیکھ کر مذہبِ شاعشری
 قبول کر لیا۔ قطب شاہیہ کو تو دکن کی شیعہ حکومت ہی کہہ سکتے ہیں۔ قطب
 شاہی خاندان کی لڑکیاں صفوی شاہزادوں سے بیاہی گئیں۔ نظام
 شاہیہ خاندان پر جس طرح شاہ طاہر شاعشری کا اثر رہا اسی طرح قطب
 شاہی گھرانے میں محمد قلی قطب شاہ کے عہد میں میر محمد مومن استرآبادی کا
 اثر و رسوخ تھا جو ایک شیعہ عالم اور بڑے پایہ کے شاعر تھے۔ آپ کے بہتیرے
 اشعار تاریخِ فرشتہ میں درج ہیں۔ ابراہیم عادل شاہ ثانی پر میر صالح بہانی
 (شیعہ) نے انزو ڈال رکھا تھا۔ ایرانی شعرا کی کافی تعداد دربارِ اکبری میں
 پائی جاتی ہے۔ اسی دولتِ مغلیہ کے آخری دور میں بھی ہر بادشاہ کے
 عہد میں شیعہ مذہب کا ایک ممتاز ایرانی شاعر آتا رہا۔ عینی، نور الدین ظہوری
 ملک قلی، تقی اوحدی، نظیری، ابوطالب کلیم، صائب تبریزی، خرنس

ملک بہ ابونی نے منتخب التواریخ اور محمد متیم المروسی نے لکیر نامہ کے اندر ان تمام شعرا کے اسماء
 درج کئے ہیں ان میں اکثر ایرانی الاصل تھے جو ہجرت کر کے ہندوستان میں آ گئے تھے۔ میر خیال
 ہے ان میں اکثر شیعیت کے نشرو ابلاغ کے لئے آئے تھے۔ ع۔ م۔

لاہجی کے اسمائے گرامی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر سکتا ہوں
صوفی فقرا اور سیاحوں کو ایچھے، انکا بھی سلسلہ بندھا ہوا تھا۔ لیکن یہ یاد
تروکن میں ہے۔ جس طرح دولت ایرانی کے مساعی کی بدولت علم و فضل
اور زہد و تقویٰ کے ذریعہ سلاطین و کن میں شیعیت کی ترویج ہوئی اسی
طرح ایران نے اپنے صنایع اپنے شعرا، اپنے مصور بھی کفر و فتنوں جلیلہ کے
ذریعہ مغلیہ کو شیعیت کا پیام دیا۔ تاریخ مصوری کا مسلم نظریہ ہے کہ
ایرانی مصوروں بہزاد اور میرک کے پیروں کے ہاتھوں مغل اسکول کی
بنیاد پڑی تھی۔ چنانچہ انگلستان کے رائل اکاڈمی کی ایک جدید مطبوعہ
کتاب ”پرشین آرٹ“ کے اندر فن مصوری کا فاضل مقالہ نگار لوئسین سینن
لکھتا ہے کہ ”میر سید علی کو جو ایک شاعر بھی تھے اور مصور بھی ہمایوں
ایران سے کابل میں مدعو کیا، انھیں نے مغل اسکول کی مصوری کی
بنیاد رکھی۔“ ہر چند یہاں پر فنی اعتبار سے یہ وقت طلب بحث نہیں
ہو سکتی کہ ایرانی فنون لطیفہ نے مغل آرٹ پر کیا اثر کیا، اور دربارِ صفوی
کی اس فیاضی اور بارش الطاف کے اندر کون سی نفسیات کار فرما تھی
لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مغل آرٹ کے ہر شعبہ مصوری و تصویر

شعر و ادب و نثر تاریخ و سیاسیات کا مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ایرانی جمالیات نے بڑی حد تک ان پر اثر کیا ہے۔

انسائیکلو پیڈیا کے مقالہ نگار نے تصوف کے عقیدہ ”پیر مرشد“ پر بحث کرتے ہوئے اسے یوگ اور ویدانت سے متاثر بتایا ہے۔ نیکلسن نے ”اشراقیت“ سے اس کا موازنہ کیا ہے۔ میرا خیال بھی یہی ہے کہ تصوف کے اندر ”پیر مرشد“ کے جو تعلقات اور امیال و عواطف پائے جاتے ہیں ان میں بعض خارجی عناصر بھی شامل ہو گئے ہیں جن کو کسی طرح تاویل کے بعد بھی ”اسلامی“ نہیں کہہ سکتے۔





فرقہ مولویہ

رومی نے فرقہ مولویہ کی بنا ڈالی۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کی تصریح کے مطابق مولانا نے شمس الدین اور علاء الدین کی یاد میں یہ طریقہ ایجاد کیا۔ نکلسن اور جامی نے لکھا ہے کہ آپ کے صاحبزادہ شمس کے قاتلوں میں تھے۔ آپ تو اُنکے جنازہ میں بھی نہیں شامل ہوئے ہاں شمس الدین کی جدائی میں البتہ یہ طریقہ اختیار کیا۔ فرقہ مولویہ کے متعلق نہ نکلسن نے کوئی مزید روشنی ڈالی ہے، نہ جامی نے۔ انسائیکلو کے مقالہ نگار کی تحقیق حسبِ ذیل ہے :-

”انھیں شہداء (علاء الدین اور شمس تبریز) کی یاد میں جلال نے طریقہ مولویہ کی بنا ڈالی جو ہر دوزخ، اپنے خاص عباے غم، اپنی سبقت اور صوفیانہ رقص (سماع) کے لئے مشہور ہے۔ مولویہ کے نزدیک سماع کی بنیاد اس عقیدہ پر مبنی ہے کہ ان کا رقص ظاہری اعتبار سے تیاروں کی گردش کا ایک روضہ ہے۔ اور باطنی اعتبار سے روض کی گردش کا پتہ بتاتا ہے جو صوفیہ کی دالہانہ محبت الہی کی پیداوار ہے“

یہ طریقہ آج تک ترکی ممالک میں مروج ہے، اور اسکی خلافت چھ سو سال سے تونیہ کے اندر مسلسل رومی کے خاندان میں چلی آرہی ہے۔ حسام الدین جن کی فرمائش سے شہنوی کی ابتدا ہوئی ۶۵۸ھ میں جلال الدین کے خاص معاون ہو گئے۔ جلال کی وفات کے بعد حسام الدین فرقہ مولویہ کے خلیفہ ہوئے اور انکی وفات ۶۸۷ھ کے بعد جلال الدین کے چھوٹے لڑکے بہار الدین احمد معروف بہ سلطان ولد خلیفہ ہوئے۔

علامہ شبلی نے سلطان ولد کو رومی کا سب سے بڑا لڑکا لکھا ہے اور علاء الدین کو ان سے چھوٹا بتایا ہے۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کا مقالہ لنگا سلطان ولد کو چھوٹا بتاتا ہے۔ اور اسکی تصدیق نفحات کی اس روایت سے بھی ہو جاتی ہے جس میں شمس تبریزی کی شاہ طلبی اور مولانا روم کا سلطان ولد کو پیش کرنا مرقوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان ولد اسوقت کم سن تھے۔ خود علاء الدین محمد شمس کے قاتلوں میں سے تھا۔ اس لئے معلوم ہوتا ہے وہ بڑا ہو گا۔ جامی نے "نفحات" میں لکھا ہے اور نکلسن نے اسے تسلیم کر کے اپنے مقدمہ میں بھی درج کر دیا ہے کہ علاء الدین محمد نے شمس تبریزی کے قتل میں حصہ لیا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں ہے کہ علاء الدین کے قتل

کے سلسلہ میں شمس کو پھانسی دی گئی یا لاپتہ ہو گئے۔ مقالہ نگار لکھتا ہے:-
 ”شمس الدین کے مستبدانہ چلن نے باشندگان قونیہ کو برا فروختہ کر دیا اور
 ایک بلوہ میں جلال الدین کے بڑے عمامہ جڑے مائے گئے، شمس گرفتار
 ہوئے اور قتل کر دئے گئے یا کم از کم لاپتہ ہو گئے۔“

نکاسن نے مقدمہ میں لکھا ہے کہ علاء الدین نے شمس کی گم شدگی کے
 بعد وفات پائی۔ فرقہ مولویہ کی خصوصیت ”عبائے غم“ ہو تو ہو اور نہ دوسری تفسیر
 صدی کے قدیم صوفیہ کے یہاں سماع کا رواج تھا۔ امام غزالی مولانا رومی
 سے ایک صدی قبل گئے ہیں۔ رومی کے دادا احمد خطیبی امام غزالی کے
 بڑے بھائی احمد غزالی کے مرید تھے۔ کیمیائے سعادت میں سماع کے متعلق
 بڑی مبسوط بحث ہے۔ میرے خیال میں خود صوفیانہ شاعری سماع پر مبنی ہے
 اس لئے رومی کے کلام پر تنقید کے سلسلہ میں صوفیانہ شاعری کے ارتقا و
 تاریخ سے بحث کرتے ہوئے سماع کے متعلق مفصل روشنی ڈالی جائیگی۔

ایک ڈاکٹر صاحب کے بعض مباحث کی کسی قدر تفصیل کرنی ہے۔ اس سلسلہ
 میں سات حضرات کے اسماء گرامی نظر آتے ہیں شیخ بہاء الدین، لدبرہان الدین
 محقق ترمذی، شمس تبریزی، جلال صلاح الدین قونیوی، چلیپی حسام الدین، سلطان لد-



شیخ بہار الدین

شیخ بہار الدین ولد کے متعلق ڈاکٹر نکلسن نے لکھا ہے کہ اکلوس نے سیاسیات میں حصہ لینا شروع کیا۔ سلطان وقت قطب الدین حواریزم شاہ کی بدعات پر حملہ کیا۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک وایت یہ بھی لکھی ہے کہ انہی اثر و رسوخ سے بادشاہ وقت کے دل میں آتش حسد پیدا ہوئی۔ جامی نے لکھا ہے کہ لوگوں نے ان پر خروج کا الزام لگایا، اور چونکہ مرج نام بنے ہوئے تھے اس لئے حضرت امام فخر الدین رازی جیسے علما کو اپنا حسد بھونکے لگا یہ انھیں حضرات کی افترا پر دایان تھیں۔

”چوں نے راظہوئے تمام حاصل شد و مرج خوہن شعوا گشت جمعہ از علما چوں امام فخر الدین رازی وغیرہ را برے عرق حسد بکینیدے را بخرج و بسلطان وقت مہتمم ساختند، وے را از شہر بلخ عذر خواستند۔“
جامی نے اسی قدر لکھا ہے لیکن مولانا حسین بن حسن سبزواری اس پر کسی قدر مفصل اظہار خیال کرتے ہیں:-

”سلطان سعید خوارزم شاہ نیز در ملازمت اہتمام بہ تقدیم می رسانید و
 امام فخرالدین نیز بہ تبعیت می آمد و حضرت مولانا در اثناکے موعظت مذہب
 حکماء یونان فرمودے و گفتے کہ جمعے کے کتب سمانی را در پیش
 انداختہ اند و اقاویل مدرس فلاسفہ را پیش گرفتہ امید نجات داشته باشند
 امام را ازین معانی حسد باعث می آمد و ایمانی خواست کہ نزد سلطان کہہ
 گوید کہ اعتقاد او فاجر گردو۔“

اتفاق سے ایک دن بادشاہ آپ کی مجلس وعظ میں آئے تو دیکھا
 کہ خلقت کا بڑا ہجوم ہے۔ امام سے کہا بڑی کثرت معلوم ہوتی ہے۔ امام
 صاحب نے کہا اگر ابھی سے اہتمام و تدبیر سے کام نہ لیا گیا تو ممکن ہے سلطنت
 میں خلل واقع ہو۔ چونکہ طبیعتیں عموماً حسد پسند واقع ہوتی ہیں و ارکان
 دولت و مشاہیر سلطنت زیارت کیلئے آتے ہیں، اگر خروج کریں تو تقویت
 حاصل کر سکتے ہیں۔ علامہ شبلیؒ نے اسی واقعہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے
 اس سے امام موصوف کی سیرت بہ نامعلوم ہونے لگتی ہے، حالانکہ سلامی
 دُنیا کا کوئی فرد امام رازی کی جامعیت علیہ السلام کی توہین گوارا
 نہیں کر سکتا۔ علامہ شبلیؒ مرموم کو چاہئے تھا کہ اول تو اس بے ایمان واقعہ کو پیش

نہ کرتے اور اگر لکھا بھی تھا تو کم از کم اُسپر ایک تنقیدی نظر تو ڈالتے انسان کی سشرت میں حسد اور جاہ طلبی کا مادہ ہے، وہ کبھی نہیں چاہتا کہ کوئی انسان اُسکا حریف بنے۔ فرق یہ ہے کہ انسان جس سطح پر رہتا ہے اُسکی معرکہ آرائیاں بھی اسی سطح کے لوگوں سے ہوتی ہیں۔ ایک پہلوان کو ایک دیس پر ہرگز حسد نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح ایک صنّاع ایک مصنف کا حریف نہیں ہو سکتا۔ دُنیا کا بڑے سے بڑا انسان جو انتہائی درجہ اخلاص و شرافت اخلاق کا ادا کار رکھتا ہو یا بظاہر معلوم بھی ہو تا ہو، اس نفسیاتی نتیجے سے پاک نہیں ہو سکتا۔ خود صوفیہ جیسے تارک الدنیاؤں گوشہ نشین طبقہ کے یہاں بھی اسکے منہ سے موجود ہیں۔ حضرت قطب الدین بختیار خاں راشی کے ساتھ شیخ نجم الدین صغریٰ کی کشیدگی، حضرت احمد انصاری الحامی کے ساتھ خواجہ مودود چشتی کی معرکہ آرائی اسی نفسیاتی مہیجان کا نتیجہ ہے۔ امام رازی کا بڑا ظلم ہے کہ انھوں نے بادشاہ کو حضرت شیخ بہاء الدین سے بدظن کر دیا لیکن کیا علامہ شبلی مرحوم کا یہ فرض نہ تھا کہ اسی کے ساتھ حقیقت کے دوسرے ٹیخ پر بھی روشنی ڈالتے۔ حضرت شیخ نے بھی تو عدل کو راہ نہ دیا۔ کیا وعظ و پند کا یہی طریقہ ہے کہ

بھری مجلس میں متکلمین و فلاسفہ کی توہین کی جائے، امام رازی و مینا
 کے ماہر اور فلسفہ کے دقیقہ سنج استاد تھے۔ بادشاہ آپ کی عزت
 کرتا تھا، خود امام موصوف بھی حضرت شیخ کی خدمت میں مہمان کی
 حیثیت سے زیارت کے لئے آتے تھے۔ ایسی حالت میں فلاسفہ
 اسلام پر تعریض صرف کرنے کے کیا معنے ہو سکتے ہیں؟ میرا تو خیال
 ہے، ممکن ہے غلط ہو جس کیلئے میں حضرت شیخ موصوف کی بوج مقدس
 معافی چاہتا ہوں کہ آپ نے بھی امام رازیؒ سے زیادہ کوئی پاکیزہ ذہنیت
 نہیں پیش کی۔ کیا وہی اعتراض جو امام رازیؒ پر ہوتا ہے کہ انھوں نے
 بادشاہ کو شیخ سے بظن کر دیا خود حضرت شیخؒ پر نہیں ہوتا کہ انھوں نے
 امام رازیؒ کا پایہ عظمت ہی سبک بنا دیا؟ اور وہ بھی مجلس عام میں
 مذمت کر کے۔ حکومت کو رباب اثر و رسوخ سے جو سیاسی خطرات
 ہوتے ہیں وہ تاریخ کا عام واقعہ ہے۔ اسی درباری عناد اور ریشہ دوانی
 کا اثر تھا کہ مبارک شاہ خلجی اور محمد تغلق نے حضرت نظام الدین اولیا پر
 سختیاں کیں، عہد غلامان میں سید مولہ کی افسوسناک شہادت ہوئی۔
 خاندان بہمنیہ کے دامن پر خواجه محمود کاوان جیسے محصور اور پاکباز انسان

کے غم کا دھبہ تاریخ کا مطالعہ کرنے والے آج بھی بنظر عبرت دیکھتے ہیں اسی طرح اجتماعی طاقت سے مرعوب ہو کر سلاطین نے محض برتاوے سیاست بعض بزرگان دین کے ساتھ والمانہ عقیدہ مند یوں کا اظہار بھی کیا ہے، اور روایانہ مکرو خدایت کا بھی۔ بارش کرم بھی کی ہے اور جو رستم بھی۔ چنانچہ عہد نظام شاہیہ کی ایک مشہور شخصیت شاہ طاہر کی زندگی سے اس نظریہ کی توثیق ہوتی ہے۔ صفویہ کے جو رستے وہ ایران سے جلا وطن ہوئے۔ دکن میں مقامی شہرت ہوئی اور مرجع نام بنے تو سلاطین نے نوازا۔ یہی واقعہ شیخ بہاء الدین ولد کو بھی پیش آیا۔ خوارزم شاہیہ کو ان کا وجود سیاسی اعتبار سے خطرناک نظر آیا۔ اسکی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ آپ کو شاہی گھرانے سے نسلی علاقہ بھی تھا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا کی تصریح کے مطابق آپ کی والدہ ملکہ جہاں سلطان خوارزم شاہ کی اکلوتی بیٹی تھیں اس لئے بادشاہ کو اور بھی مضطرب ہوا اہل دربار کی نکتہ سنجیوں نے اسپر مزید اصنافہ کیا۔ یونینیں پہنچے بادشاہ استقبال کیا حضرت شیخ سوار تھے اور بادشاہ با پیادہ۔ بہاء الدین ولد نے اصرار بھی کیا کہ بادشاہ سوار ہولیں لیکن وہ اور بھی تو ضلع کا اظہار کرنے

لگے چنانچہ بادشاہ نے خود شیخ کے حضور میں عرض کیا کہ ”جو کچھ میں نے آپ کی بزرگی و عظمت کے متعلق سنا تھا اس سے ہزار گنا زیادہ پایا۔“ شیخ نے فرمایا کیونکر؟ بادشاہ نے کہا۔

”مشائخ و علماء و مفتیان اطراف بلاد و اقصاء مصر و بغداد کہ پیشامی آمدند ہمیں کہ دستِ بن وادند ہمہ در لرزہ یافتے، بخلاف ایں بزرگ کہ چوں دست اورا بر سبیل تقبیل گرفتہ از غایت مہابت و غلبہ ولایت او ہمہ اعضائے خویش در لرزہ یافتہ۔“

لارندہ میں آپ مقامی کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے۔ شیخ بہا الدین کی بزرگی، شہرت اور منزلت کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ جب جلاوطن ہو کر بغداد میں اپنے اہل و عیال کیساتھ تشریف لائے تو لوگوں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کی تعریف؟ کہاں سے تشریف لائے اور کہہ کر ارادہ ہے؟ شیخ نے جواب دیا من اللہ والی اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ ترجمہ۔ خدا کی طرف سے آتے ہیں، اُسی کی طرف لوٹ کر جائیں گے، ہماری جنبش ہماری قوت اُسی کے زیرِ حکم ہے۔“

لوگوں نے جب شیخ شہاب الدین سہروردی سے اسکا تذکرہ کیا تو انھوں

نے فی الفور کہا ماہذا الالباء الدین البلیغی۔ ترجمہ ”ہباء الدین
بلخی کے سوا یہ دوسرا ہونہیں سکتا۔“

استقبال کے لئے روانہ ہوئے۔ جب بزاز دیکھ پہونچے سوار ہی سے
اُتر پڑے اور شیخ کے زانو کو بوسہ دیا اور اپنی خانقاہ میں رونق
افروز ہونے کی دعوت دی۔ شیخ نے کہا ”غلاموں کے لئے مدرسہ
مناسب ہے۔“ چنانچہ تین دن تک ”مدرسہ تنصیریہ“ میں ٹھہرے۔
شیخ شہاب الدینؒ نے اپنے ہاتھ سے مولانا ہباء الدین کا موزہ اُتارا۔



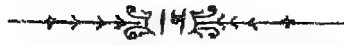


برہان الدین محقق ترمذی

برہان الدین محقق سادات ترمذی میں سے تھے۔ اور اپنی خاندانی شرافت کے اعتبار سے بہت ممتاز نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اہل ترمذ و خراسان آپ کو "سید سروان" کے لقب سے خطاب کرتے تھے جس دن بہاء الدین ولد نے قونیہ میں انتقال کیا وہ ترمذی اپنے دوستوں کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے۔ کہنے لگے "افسوس آج میرے استاد اور شیخ مولانا بہاء الدین ولد نے انتقال کیا۔" چند دنوں کے بعد جلال الدین کی تربیت کے لئے قونیہ میں آئے اور نو برس تک وحی کی تربیت کرتے رہے۔ سید برہان الدین کہا کرتے تھے کہ صلاح الدین (یہ سلطان ولد ابن جلال الدین رومی کے خسر تھے) کو میں نے اپنا حال بخشایا اور جلال الدین نے کہا ایک مرتبہ سید صاحب غبار آلود زمین پر بیٹھے ہوئے تھے۔ اسی حال میں شیخ شہاب الدین سہروردی تشریف لائے جگہ سے حرکت کی

شیخ نے دور سے تعظیم کی اور بیٹھ گئے اور کوئی بات نہ ہوئی۔ مریدوں نے پوچھا کہ سکوت کا کیا سبب تھا؟ شیخ نے جواب دیا کہ اربابِ حال کے نزدیک زبانِ قال کی ضرورت نہیں۔ اسکے بعد پوچھا کہ یہ صفت کون کیسا پایا؟ شیخ نے جواب دیا کہ وہ ایک لہر مارنے والے دریا ہیں جس میں معانی کے موتی، اور حقائقِ محمدی ظاہری حیثیت سے بھی بھرے ہوئے ہیں اور باطنی حیثیت سے بھی۔ آپ کا مزارِ قیصر یہ ہے۔





صلاح الدین قونیوی

شیخ صلاح الدین ابتدا اُسید برہان الدین محقق ترمذی کے مُرید تھے۔ ایک دن مولانا روم طبق بنانے والوں (زرکوب) کے محلہ سے گز رہے تھے۔ اُنکی ضرب کی آواز سے آپ کے اندر حال پیدا ہو گیا۔ اور آپ چیخ مارتے لگے۔ شیخ صلاح الدین دُکان سے اُترے اور مولانا کے قدموں پر سر رکھا اور بہت نیا زمندانہ خدمتیں بجالائے۔ مولانا روم ظہر کے وقت سے عصر تک سماع میں مشغول رہے اور یہ غزل پڑھتے تھے:-

یکے گنجے پدید آمد دریں دُکان ز زرکوبی
زہے صورت نہی معنی نہی خوبی نہی خوبی

شیخ صلاح الدین دُکان لٹادی اور دو حمان سے آزاد ہو گئے۔ مولانا روم کی عشقیہ زندگی نے پھر کر دلی اور شمس تبریزی کی طرح ان کے ساتھ اُنس و محبت کرنے لگے۔ دس سال تک دونوں حضرات ہم پیالہ دہم نوش رہے سلطان ولد جب بالغ ہو گئے تو مولانا نے شیخ صلاح الدین کی لڑکی سے اُنکی شادی کر دی۔ ان سے چلی عارف پیدا ہوئے۔



چلی حسام الدین

چلی حسام الدین (جن کی فرمائش سے مثنوی لکھی گئی) کا اصل نام
 شیخ حسام الدین حسن بن محمد بن حسن بن اخی ترک تھا۔ صلاح الدین
 نے وفات پائی تو مولانا روم کی والدہانہ محبت انکی طرف منتقل ہو گئی۔
 مثنوی کے وجود میں آنے کا سبب یہی مبارک ہستی ہے شمس تبریزی
 صحبت نے رومی کے اندر ایسا فغان درو پیدا کر دیا تھا کہ مولانا نے غزلیا
 کا ایک دیوان تیار کر دیا۔ حسام الدین کی موت و مصاحبت کے زمانہ
 میں آپ نے مثنوی کی ابتدا کی۔ چنانچہ جامی کا بیان ہے:-
 ”سبب نظم مثنوی آں بود کہ چوں چلی حسام الدین میل اصحاب بہ الہی نامہ
 حکیم سنائی و منطق الطیر شیخ فرید الدین عطار و نصیحت نامہ سے دریافت
 از خدمت مولانا درخواست کرد کہ اسرار غزلیات بسیار شد اگر بطرز آئینی نامہ
 سنائی یا منطق الطیر کتاب منظوم گردد تا دوستاں را یادگارے بود و غنا
 عنایت باشد خدمت مولانا فی الحال از سر و سار خود کاغذ بدست
 چلی حسام الدین داد۔“

اس پرچہ میں مثنوی دفتر اول کے اٹھارہ ابیات لکھے ہوئے تھے جسکی ابتدا اس بیت سے ہوئی تھی :-

بشنوا نے چوں حکایت می کند از جدائی ہا شکایت می کند
اد ختم اس بیت پر ہوا جس کا آخری مصرعہ یہ ہے :-

”پس سخن کو تاہ باید و السلام“

مولانا نے فرمایا کہ قبل اسکے کہ لکھا ہے دل میں اس فرمائش کی کھٹک پیدا ہو مجھے بذریعہ علم باطن معلوم ہو گیا کہ اس قسم کی کتاب کے نظم کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ مولانا نے مثنوی کہنا شروع کیا کبھی کبھی شروع رات سے صبح تک مولانا بولتے جاتے تھے اور چلی حسام الدین لکھتے جاتے اور مجموعہ کو مولانا کے مدبر دپڑھتے جاتے تھے جب پہلی جلد ختم ہو گئی تو چلی حسام الدین کی اہلیہ نے انتقال کیا اور مثنوی کا کام معرض التوا میں پڑا رہا۔ دو برس کے بعد پھر جلد ثانی کی ابتدا ہوئی اور کتاب تمام ہونے تک یہی ستور رہا کہ مولانا بولتے جاتے تھے اور حسام الدین لکھا کرتے تھے۔





سلطان ولد

سلطان ولد کا تذکرہ نکلسن نے شمس تبریز کے ضمن میں لکھا ہے

مقدمہ دیوان (مطبوعہ کیمبرج) میں صرف وہی حالات درج ہیں جو شمس تبریز سے متعلق ہیں نکلسن نے یہ تمام واقعات نفحات الانس سے لئے ہیں۔ سلطان ولد رومی کے ایک عزیز ترین ہونہار فرزند تھے۔ مولانا کہا کرتے تھے کہ سلطان ولد کی پیدائش کے لئے میں بنیا میں آیا۔ میرا کلام میرے قول پر روشنی ڈالتا ہے، سلطان ولد میرے فعل کی زندہ تصویر ہیں۔ مولانا نے اپنے مدرسہ کی دیوار پر لکھا تھا کہ ”میرا لڑکا بہار الدین نیک بخت ہے، اچھا ہے اور اچھی زندگی بسر کرتا ہے۔“

سلطان ولد نے حقیقہً حکیم سانی کے وزن پر ایک شنوی لکھی تھی، اور بہت سے معارف و اسرار اس میں جمع کئے تھے۔ نفحات میں اس کا نام درج نہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں اس کا نام ”رباب نامہ“ لکھا ہوا ہے۔ رباب نامہ کی مفید تفصیل انسائیکلو پیڈیا آف رجن اینڈ ٹیکس (قاموس المذہب الاخلاق) میں پائی جاتی ہے۔ مقالہ نگار لکھتا ہے:-

”گوہر خاتون بنت لالہ شرف الدین سمرقندی کے بطن سے دولہ لڑکے پیدا ہوئے جن میں ایک سلطان ولد تھے۔ یہ رباب نامہ کے مصنف ہیں گو یہ کتاب فارسی زبان میں ہے لیکن ہمیں ترکی زبان کے سنجوقی محاورہ میں ۱۵۶ رباعیات ہیں جو مغربی ترکستان کی شاعری کا ایک قدیم ترین اہم نمونہ ہیں (بحوالہ HISTORY OF OTTOMAN POETRY مطبعہ گلب میمریل فنڈ)

مکس نے آپکا دمشق جانا اور شمس کو ساتھ لانا لکھا ہے۔ لیکن بہت جہل طریقہ سے اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:-
ایک دن مولانا روم نے ان سے کہا کہ شمس تبریز کی تلاش میں دمشق کی طرف جاؤ اور اسقدر مال و دولت ساتھ لو، اس سلطان (شمس) کے کفن مبارک پر نثار کرنا۔ اور ان کو روم میں لانا۔ جب تم دمشق پہنچو تو صاحبیہ نامی ایک مقام میں سیدھے چلے جانا وہیں ان کو پاؤ گے، وہ ایک حسین یوروپین لڑکے کے ساتھ شطرنج کھیل رہے ہوں گے، جب وہ لڑکا بازی لے جاتا ہے تو ان کو ٹھانچے مارتا ہے۔ اور جب یہ بازی لیجاتے ہیں تو وہ روپے لیتا ہے۔ وہ لڑکا بھی اسی گروہ سے ہے لیکن اپنے کو

جانتا نہیں ہے۔ چاہئے کہ اُسکو اسکی ذات سے آگاہ کرو۔ سلطان ولد
 دمشق میں پہونچے اور جہاں مولانا روم نے بتایا تھا وہیں شطرنج کھیلتے
 ہوئے دیکھا، اپنے ساتھیوں کے ساتھ سرو قد جھکے اور اظہارِ درد کیا۔
 اس یورومین لڑکے نے جب یہ تماشہ دیکھا تو شمس تبریز کی بزرگی سمجھی،
 اپنی بے ادبی پر شرمندہ ہوا، ننگے سر ہو گیا، ایمان لایا اور غواہش کی
 کہ اپنا مال لٹا دے شمس نے اُسکو فرنگستان جانے کی خلعت دی
 تاکہ وہاں دعوت و تبلیغ کرے اور انکا قطب بن جائے۔ اس کے بعد
 سلطان ولد نے جو کچھ مال لائے تھے آپ کے کفش مبارک پر نثار کر دیا اور آپ
 جوتے کا رخ روم کی طرف کر دیا، مولانا اور تمام مخلصین کی طرف سے روم چلنے
 کی استدعا کی۔ شمس تبریز نے قبول کیا۔ سلطان ولد نے اپنا گھوڑا پیش
 کیا، شمس تبریز سوار ہوئے، سلطان ولد پیادہ آپ کے ساتھ چلنے
 لگے، شمس نے کہا ”بہاء الدین سوار ہو جا۔“ سر جھکا کر جواب دیا ”بادشا
 اور غلام دونوں سوار ہوں جائز نہیں ہے۔“ دمشق سے قونیہ تک پیادہ
 رکائے ساتھ ہے۔ جب قونیہ میں پہونچے شمس نے مولانا روم سے
 سلطان ولد کی خدمات کا تذکرہ کیا اور فرمایا کہ میں نے ان سے یہ کہا اور

انہوں نے فلاں جواب دیا۔ اور بہت بیشاشت کا اظہار کرنے لگے۔
 اسکے بعد فرمایا ”مجھے قدرت نے دو چیزیں دی تھیں ”سر“ اور ”سر“
 سر تو مولانا روم پر فدا کیا اور سر سلطان ولد کو بخش دیا۔ اگر سلطان ولد
 کو عمر نوح بھی ملتی تو ان کے قلب میں ایسی آگ ٹیسر نہ ہوتی جو اس سفرِ شام
 میں میری طرف سے اُن کو مل گئی۔ اُمید کہ تم سے بھی اسکو فیض حاصل
 ہو۔“ مولانا روم نے انتقال کیا۔ وفات کے ساتویں دن حلیٰ حسام الدین
 نے جانشینی کے لئے کہا، انہوں نے نہایت رقت کے ساتھ معذرت
 کی اور خود حسام الدین کو اپنے پدر بزرگوار کا خلیفہ بنایا۔ سلطان ولد
 ۱۸۔ جب ۱۲۷۵ھ میں وفات کی۔





شمس تبریز

شمس تبریز کے متعلق نکلسن نے لکھا ہے کہ ان کو اسکے پیرو مشر
الکین الدین سنجاسی نے جلال کی تلاش میں ارض روم کی طرف بھیجا۔ سنجاسی
کا حسب ذیل بیان ہے:-

”جس وقت مولانا شمس الدین بابا کمال جندی کی خدمت میں تھے
انہیں وقت شیخ فخر الدین عراقی بھی حضرت بہاء الدین زکریا (ملتان) کے
حکم کے مطابق فیض خدمت حاصل کر رہے تھے عمل و ریاضت کی بدولت
جو کشف و اسرار تجلی و معارف انہیں معلوم ہوتے ان کو نظم و شعر میں لکھتے
اور بابا کمال جندی کی خدمت میں پیش کرتے۔ ایک دن بابا نے فرمایا کہ
”یہ شمس الدین! جو اسرار و حقائق فرزند فخر الدین پر ظاہر ہوتے ہیں وہ
تم پر نہیں ظاہر ہوتے؟“ انہوں نے جواب دیا کہ ”حضرت! ان سے
زیادہ مجھ پر کشف ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ ہے کہ وہ علوم ظاہرہ سے واقف
ہیں، علمی اصطلاحات میں اپنی کیفیات و مشاہدات کا اظہار کرتے ہیں
میں اس سے قاصر ہوں۔“ بابا کمال نے وعادی کہ ”خدا تعالیٰ تم کو

ایک ایسا مصاحب عطا کرے گا جو انگلوں اور پچھلوں کا کمال تھا ہے
نام سے ظاہر کرے گا، اُسکے دل سے حکمت و علوم کے چشمے نکل کر اسکی
زبان سے رواں ہونگے اور حرف و آواز میں جلوہ پائیں گے۔ یہ نقش و
طراز شمع تھا ہے ہی نام سے منسوب ہوگی۔“

اگلے سطور میں دیوان شمس تبریز کی وجہ تسمیہ کے متعلق لکھا جا
ہے۔ یہ اثر تھا ایک شدت طریقت کی دلی دعا کا۔ گویا بابا کمال جندی
کی دعا ”دیوان شمس تبریز“ کی وجہ تسمیہ ہے۔

شمس اور جلال کی ملاقات کے متعلق بھی شکس نے بہت
اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، حالانکہ انکی ملاقات کے حالات بہت
دکھپ ہیں۔ ایک دن بابا کمال جندی اپنے مریدوں سے مخاطب ہو کر کہا
کہ ”دعوت کرنی چاہتا ہوں جس سے جو کچھ ہو سکے لائے۔“ حضرت شمس
تبریز جو تانا آتارنے کی جگہ پر پکڑے ہوئے تھے یہ سن کر رونے لگے۔ بابا
کمال نے فرمایا ”بیٹا شمس الدین! کہو دل میں خیال آتا ہے کہ جبال
تھا تو اُس کا مصرفت نظر نہ آتا تھا اور آج جب ہاتھ خالی ہے تو محل
صرف نظر آ رہا ہے۔ دیکھو جب تک دولت کا حجاب تھا تم کو صحیبت

میسر نہ آتی۔ جب تک دنیا کی دولت قبضہ میں رہتی ہے نہ تو عمر میں معافی کی خلوت نصیب ہوتی ہے، نہ نقاب حجاب ورم ہوتا ہے۔ ”شمس الدین“ اس وقت یہی خیال کر رہے تھے۔ اُنھوں نے توبہ کیا، بابا کمال کے اور زیادہ معتقد ہو گئے اور خلوت میں بیٹھ کر ذکر و فکر میں مشغول ہو گئے۔

۶۴۲ھ میں شمس الدین سفر کرتے ہوئے قونین میں آئے تو ایک

گھر میں ٹھہرے۔ مولانا روم اس زمانہ میں درس دینے میں مشغول تھے۔ ایک دن فضلاء جماعت کے ساتھ اس گھر کی طرف سے گزر رہے تھے کہ شمس آئے اور گھوڑے کی رکام پکڑ کر کہنے لگے۔ ”امام المسلمین! بایزید زیادہ بزرگ ہیں یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم؟“ مولانا روم فرماتے تھے کہ اس سوال سے ایسا معلوم ہوا کہ آسمان کے ساتوں طبقے ٹوٹ کر زمین پر گر پڑے اور میرے باطن میں ایک بردست آگ لگ گئی ہے اور داغ کی طرف بڑھ رہی ہے اور وہاں سے دھواں ساقی عرش تک پہنچ رہا ہے۔ اسکے بعد میں نے جواب دیا۔ ”مجھ بڑے ہیں، آپ سے بایزید کو کیا نسبت؟“ شمس نے کہا کہ مصطفیٰؐ نے کہا ہے ماعرفناک حق معرفتک۔ اور بایزید کہتے ہیں سبحانی ما اعظم شأنی و

اناسلطان السلاطین ترجمہ :- میری پاکی، کیسا بزرگ میرا حال ہے اور میں بادشاہوں کا بادشاہ ہوں۔“

مولانا روم نے جواب دیا کہ ”ابو نرید کی پیاس ایک گھنٹ سے بچھ گئی وہ سیراب ہو گئے، اُن کا کوزہ ادراک بھر گیا اور وہ نور اُنکے گھر کے روشن دان کے مطابق تھا۔ لیکن مصطفیٰؐ کو شہید پیاس تھی اور آپ کا سینہ مبارک العنشر حلاٹ صدر رکھتا ہے بہرور تھا۔ وہ فراخ زمین کی حیثیت رکھتا تھا اس لئے پیاس کا اظہار اور ہر دن زیادتی قربت کی درخواست کرتے رہے۔“

شمس نے جب یہ سنا تو چیخ مار کر گرے اور بہوش ہو گئے مولانا اونٹ سے اتر پڑے اور شاگردوں کو حکم دیا کہ ”مدرسہ میں لے چلو۔“ جب شمس ہوش میں آئے تو دیکھا کہ اُن کا سر مولانا روم کے زانو پر تھا۔ اسکے بعد دونوں خلوت میں چلے گئے اور تین ماہ تک راتِ صبحت کا لطف روحانی حاصل کرتے رہے اور کسی کی مجال نہ تھی کہ اُن کی خلوت میں آئے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ شمس جب قُبْ نیہ میں پہنچے تو مولانا روم

کی درگاہ میں آئے، وہ ایک حوص کے کنائے بیٹھے تھے اور چند کتا ہیں سامنے رکھی تھیں۔ شمس نے پوچھا کہ یہ کون سی کتا ہیں ہیں؟ مولانا نے کہا کہ ان کو قیل و قال کہتے ہیں، اس سے تم کو کیا مطلب؟ شمس نے ہاتھ بڑھا کر تمام کتا ہیں اٹھالیں اور ان کو حوص کے اندر پانی میں ڈال دیا۔ مولانا نے نہایت افسوس کے ساتھ کہا ”ہاے درویش! تم نے کیا غضب کیا ان میں بعض میرے والد ماجد کے فوائد تھے۔ اب دوسری جگہ ان کا ملنا ناممکن ہے۔“ شمس نے ہاتھ پانی میں ڈالا اور ایک ایک کر کے کتا ہیں نکال لیں۔ پانی نے ان پر ذرا اثر نہ کیا تھا۔ مولانا بولے یہ کون سا راز ہے؟ شمس نے جواب دیا کہ اس کو ذوق و حال کہتے ہیں ان کی تمھیں کیا خبر؟ یہ روایت چونکہ درایت کے لحاظ سے ناقابل تسلیم ہے اس لئے شاید نکلتسن نے اس کو نظر انداز کر دیا۔ سیرت نگاروں نے بہت سے افسانے اور اساطیر آپ کے واقعات زندگی میں شامل کر لئے ہیں۔

نکلتسن نے اپنے مقدمہ میں اشارہ لکھا ہے کہ شمس تبریز مولانا روم پر ایسی فرمانروائی کرتے گویا وہ شہنشاہ ہیں اور روحی ایک

ادنیٰ اعلام، اسکی تفصیل جاتی نے لکھی ہے:-

”مولانا شمس الدین از مولانا (رومی) شاہدے التماس نمود
مولانا حرم خود را دست گرفتہ در میان آورد، فرمود کہ او خواہر جانی
من است، گفت نازنین پسرے می خواہم، فی الحال فرزند خود سلطان
ولد را پیش آورد، فرمود کہ ولے فرزند من است حالیا اگر قدرے
شراب دست می داد دزد قے می کردم، مولانا بیرون آمد و سببے از
محالہ جوہر اوں پر کردہ برگردن خود بپا آورد۔ مولانا شمس الدین فرمود کہ
من قوت مطاوعت و وسعت مشرب مولانا را امتحان می کردم
و از ہر چہ گویند زیادت است“ (نفحات)

ایک مرتبہ شیخ نجم الدین رازی سفر کرتے ہوئے روم میں آئے
شیخ صدر الدین قونیوی اور جلال سے ملاقات ہوئی۔ ایک دن تینوں
ایک ہی مجلس میں تھے، مغرب کی نماز کا وقت آیا، دونوں نے شیخ
نجم الدین رازی سے امامت کی درخواست کی۔ انھوں نے دونوں
رکعات میں سورہ ”کافرون“ پڑھی۔ جب نایز ختم ہوئی مولانا نے ظرافت کے
طور پر شیخ صدر الدین قونیوی سے کہا ”معلوم ہوا ہے ایک بار انھوں نے

تھادی شان میں پڑھی اور دوسری بار میری طرف خطاب تھا۔
 رومی کی مجلس میں ایک بار شیخ ابوحدالدین کرمانی کی شاہد پستی
 کا تذکرہ آیا۔ لوگوں نے کہا ”وہ شاہد باز تو تھے لیکن پاکباز تھے۔“ مولانا
 نے فرمایا ”کاش کرے وگرنہ“۔

حضرت نجم الدین کبریٰ سے رومی کو بڑی عقیدت تھی حضرت
 مدوح جس وقت شہید ہوئے تھے آپ کے دست مبارک میں ایک بے حم
 (جھنڈا) تھا جس کو شہادت کے بعد بھی کافروں کی ایک خاصی تعداد شکل
 دست مبارک سے جدا کر سکی۔ مولانا نے اپنی ایک رباعی میں اسی
 طرف اشارہ کیا ہے۔

مازاں محتشمانیم کہ ساغر گیرند نہ ازاں فلسگاں کاں بزاغر گیرند
 بیکے دست مے خالصاں یاں نوشند بیکے دست دگر پرچم کافر گیرند





صوفیانہ شاعری

رومی کی خصوصیت شاعری کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے فارس کی صوفیانہ شاعری کے مختلف ادوار پر ایک تبصرہ کر لیا جائے اور چونکہ خود صوفیانہ شاعری فارسی زبان میں بہت سی تاریخی حقیقتیں رکھتی ہے جن پر اس ضمن میں بحث کرنا لازمی ہے اس لئے زیادہ مناسب ہے کہ صوفیانہ شاعری کے اجزائے ترکیبی اور اسباب نشو و ارتقا پر غور کیا جائے اور پھر صوفی شعر کی ایک فہرست اور بعض حضرات کا نمونہ کلام لے کر رومی کی شاعرانہ نکتہ سنجیوں کا فرق و امتیاز دکھایا جائے۔

صوفیانہ شاعری کے عناصر ترکیبی کا تجزیہ کرنا اس امر پر منحصر ہے کہ تصوف کی تاریخ کیا ہے؟ چونکہ اس عنوان پر تفصیل سے لکھا جا چکا ہے اس لئے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں تصوف ایک مجموعہ ہے دنیا کے مختلف مسالک کا فلسفہ، زبان، ویدانت، بودھ، مسیحیت کے بہت سے عناصر کے اندر مخلوط ہو گئے ہیں، جہاں تک صوفیانہ شاعری کا تعلق ہے اس میں اسکندر دہلوی، فلاسفہ، مخصوص فلاطینوس کے خیالات کا گہرا اثر ہے۔

سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ صوفیانہ شاعری کیونکر وجود میں
 آئی؟ اس کا جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ صوفیہ کے خروش و رد اور
 دہانہ زندگی کو پیش نظر رکھا جائے۔ انسانی فطرت کے دل میں سیلابِ حبیب
 ہوتا ہے تو زبان "خصت فریاد" دیتی ہے صوفی بادۂ محبت کے سرشار ہوتا ہے
 اس کی زندگی ایک "محبوب حقیقت" کو بے نقاب کرنے میں سخت صبر آزمائش
 سے گزرتی ہے، دل میں ہوگا اٹھتی ہے، زبان سے فغاں نکلتی ہے جو
 آدابِ بان سے واقف ہیں وہ اپنے اس فغاں کو کبھی اضطرابِ کھلی راوی
 طور پر مترنم لہجہ میں ادا کرتے ہیں۔ یہی "صوفیانہ شاعری" ہے جنھیں باق
 قدرت نہیں وہ اس زمزمہ سنجی کو سن کر لذت کیفیات حاصل کرتے ہیں۔
 اصطلاح میں اسی کا نام "سماع" ہے۔ ہمیں شک نہیں دردِ آشنا قلب کے اندر
 شعر و ترنم ہی سے کیفیت نہیں پیدا ہوتی بلکہ کائنات کے ہر ذرہ کی بیتاب
 گردشیں سنسان اور ویران باد یہ کلندر سائیں سائیں کی فطری صدا ایں دروازہ
 نخلستان میں "کو کو" کرنے کی پرسوز آوازیں فطری شعر و موسیقی کے وہ ناقابل
 انکار الحان ہیں جنھیں سننے کے بعد ہر دل والا بیچین ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے
 کہ سماع کے ایسے ایسے عجیب واقعات سے تاریخِ لبریز ہے کہ انھیں ٹپھنے کے

بعد ہم محیرت ہو جاتے ہیں۔ صوفیہ کی "جراحتِ ہستی" کے لئے کائنات کے
ہر ذرہ کے اندر "سامانِ مکی" ہے۔



سماع کے بعض تاریخی واقعات

حضرت عمر فاروقؓ ایک ن اونٹ پر سوار ہو کر ایک مکان سے گزرتے ہیں۔ ایک شخص اثنائے تلاوت میں قرآن کی اس آیت پر پہنچتا ہے اِنَّ عَذَابَ رَیْکَ لَآ فِیْہِ ذَکَیْقَۃٌ تَبْرَے رکب عذاب آتھ ہونے والا ہے حضرت فاروقؓ اعظمؓ اونٹ سے اتر پڑتے ہیں اور ایک یو اسے ٹکرا جاتے ہیں ضعیف کا ایسا غلبہ ہوتا ہے کہ لوگ آپ کو گھر پر پہنچاتے ہیں قلب مبارک پر اس کُن ل نواز کا ایسا اثر ہوا کہ ایک ٹاک بیمار پڑے ہے۔ مسور بن محرزؓ دل میں کچھ ایسا درویشکتے تھے کہ قرآن سن ہی نہیں سکتے تھے۔ ایک ن ایک سافر آیا، اُسے کیا خبر تھی کہ کوئی ایسا دلن الا ہے اُس نے یہ آیت پڑھ دی۔ یَوْمَ نَخْسُ الْمُنَافِقِیْنَ اِلَی الرِّجْمِ وَفَدًا وَنَسُوْقُ الْحَبْرِ مِیْنَ اِلَی الْجَحِیْمِ وَرَدَا حضرت مسور بن محرزؓ نے فرمایا کہ میں مجرم ہوں متقی نہیں ہوں اور کہا ایک اب رہبر پڑھو مسافر نے یہ آیت بارہ پڑھی حضرت نے ایک جج ماری اور جان بحق تسلیم ہو گئے۔

مسلے دیکھو کیا یہ سعادت رکن چارم درمغیسات اصل سوم درخوف ورجا۔

جہانگیر کے دربار میں قوالی ہو رہی تھی۔ قوال خسرو کی یہ غزل گائیے تھے:-
 ہر قوم راست را ہے دینے و قبلہ گاہا من قبلہ است کردم بہمت کج گاہا
 جہانگیر نے اسکی شان نزول پوچھی۔ ملا علی احمد مہر کن نے شان نزول بتائی
 لیکن ذل کیفیت سے کچھ اسقدر لبریز تھا کہ بیان کرنے کے بعد خود گرے اور
 سیار جہاں ہو گئے۔

سلطان غیاث الدین تغلق (۱۳۹۱ء تا ۱۴۰۵ء) نے فرمان جاری
 کر دیا تھا کہ ”اگر کوئی قوال ایسا گانا گائے اور صوفی حال قال لئے تو انکی زبان
 گدی سے پھینچ لی جائے۔“ اس لئے اس زمانہ میں تو کوئی قوال نغمہ زن نہ ہو
 سکتا تھا نہ کوئی صوفی حال لاسکتا تھا۔ شیخ وحید الدین عثمان مشہور پیر سیاح دہلی
 میں آئے۔ آپ کو وجد و حال کا بڑا ذوق تھا۔ ایک دن آپ نے اپنے جماعت خانہ
 میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میر حسن قوال بن میر حیات قوال جو حضرت نظام الدین

راویہ دیکھ کر اقبال نامہ جہانگیری“ وقایع سال پنجم میں نے اقبال نامہ پر تبصرہ کرتے ہوئے اس واقعہ کے
 بعض پہلو پر تنقیدی روشنی ڈالی ہے۔ اور علامہ شبلی کی روایت کو جو انھوں نے ”تذکرہ جہانگیری“
 کے حوالہ سے سفر الحج میں نقل کر دی ہے فرشتہ کی ایک روایت سے ساقط الاعتبار بتائی ہے۔
 (دیکھو تذکرہ ربابہ استہدایہ ص ۱۰۷) میرا اعتراض صرف شعر کی سان نزول کے متعلق
 تھا۔ ملا علی احمد مہر کن کی اس چابکدستی پر اعتراض نہ تھا۔ مجھے چونکہ یہاں کیفیت سماع کو پیش کرنا
 ہے اسلئے اقبال نامہ کی یہ روایت درج کر دی اور روایت کا صرف نام ہی قدح لکھا جس سے مجھے اتفاق ہے۔

اولیاء کے قوالوں کا سردار تھا۔ اور اُسے خواجہ صاحبِ صوفی ہی کے پہل سے وظیفہ ملا کرتا تھا۔ دو تین قوالوں کے ساتھ حضرت وحید الدین عثمان کے جماعت خانہ کی طرف سے گزرا۔ میر حسن نے شیخ کو دیکھا تو آپ کے نزدیک آکر بیٹھ گیا۔ شیخ تو اُس کے گانے کے عاشق تھے، فرمایا کہ ”میر حسن آہستہ آہستہ کچھ گاؤ۔“ قوال نے جواب دیا ”آپ تو شاہی حکم سے واقف ہی ہیں کسی کو اتنی مجال بھی تو نہیں کہ قرآن مجید خوش گلوئی سے پڑھے۔“ شیخ نے کہا ”ہاں کوئی ہے تھوڑی ہی آواز دروازہ بند کر دیتے ہیں آہستہ آہستہ گاؤ اور میں سنوں۔“ حسن نے شیخ کا اصرار جب حد سے زیادہ دیکھا تو مجبوراً ”پردہ عشاق“ میں یہ بیت شروع کی۔

موسن زدیں برآمد و صوفی ز اعتقاد تر سا مجھری شد و عاشق بہاں کہ
 شیخ کو سننے ہی حال آیا اور بیخود ہو گئے۔ رفتہ رفتہ دروازہ کھل گیا۔ قوالوں کو جب خبر ملی تو دوسو قوال جمع ہو گئے اور اس محلہ کے صوفیوں نے بھی ہجوم کیا۔ صحبت نے طول کھینچی۔ جب یہ خبر شہر میں پھیلی تو کیا اہل حال اور کیا نامائشہ میں بلا امتیاز سب کے سب کھنچے چلے آئے اور شیخ وحید الدین عثمان کے محلہ میں جمع ہو گئے۔ تین ہزار کی جمعیت ہو گئی۔ شیخ اسی جمعیت کے ساتھ

گلے بجائے حال قال کرتے تعلق آباد کی طرف روانہ ہوئے۔ دہلی سے
تعلق آباد ایک فرسنگ پر تھا۔ اثنائے راہ میں وضیع و شریف حسن نے
دیکھا شیخ کی حرکت پر حیران رہ گئے۔ سمجھوں نے ارادہ کیا کہ قوالوں کو شیخ سمیت
قتل کر دیں۔ الغرض اسی حال سے تعلق آباد میں پہنچے، بادشاہ غیاث
الدین تغلق نے ملک شاہی کو بھیجا کہ اس شیرو غوغا کی کیفیت دریافت
کرے۔ ملک شاہی نے صورت حال بیان کر دی۔ بادشاہ بڑے غیظ
میں آیا اور کہا دیکھو اس شیخ کو کس طرح قتل کرتا ہوں کہ دوسروں کو بھی
عبرت آئے اور اسی وقت حکم دیا کہ مبارک شاہ خلجی کے قاتل خسرو خاں
کا تذکرہ لاؤ تاکہ دیکھوں اس شیخ نے کتنی رقم لی ہے۔ جاننے والوں نے
کہا کہ حضور! شیخ نے خسرو خاں کے ہر یہ کو رو کر دیا تھا۔ یہ سننا تھا کہ اللہ
نے سلطان کا دل ایسا پھیر دیا کہ اُس نے ملک شاہی کو حکم دیا کہ شیخ کو
میری طرف سے دعا ہو چاؤ، خاص محل میں تارو اور کھانے پینے کا سامان
مہیا کرو۔ قوالوں کو انعام دو۔ ملک شاہی نے تین دن تک اس جمعیت کو
مہمان رکھا۔ شیخ وحید الدین عثمان اس طرف متوجہ ہوئے اور تعلق آباد سے
غیاث پور کی طرف روانہ ہو گئے اور شیخ نظام الدین اولیا سے ملے اور

چند روز وہاں ہے (دیکھو تاریخ فرشتہ مقالہ دوازہم)
 خسرو خاں نے خاندان خلجیہ کو مٹانے میں جس بیدردی اور احسان
 فراموشی کا ثبوت دیا تھا اُسکا مقتضایہ تھا کہ عوام الناس اس سے پھر
 جاہلیں لیکن تخت پہ بیٹھتے ہی اُس نے یہ سیاسی حکمت عملی کی کہ مشلِ نوح دہلی
 کی خدمت میں جن کا رعایا پر روحانی اثر تھا گراں مایہ ہرایا و تحائف بھیجے
 اور اس سلسلہ میں بہت سی دولتِ ثنّادی سلطان الاولیا کو بھی ہدیہ
 بھیجا تھا۔ آپ نے کل فی سبیل اللہ خرچ کر دیا۔ جب خسرو خاں مارا گیا تو
 غیاث الدین تغلق نے مشلِ نوح سے شاہی دولت واپس لینا چاہی یہ سب
 واپس کر دیا۔ لیکن شیخ نظام الدین اولیا نے تو سب خرچ کر دیا تھا۔ وہ کہا
 سے واپس کرتے۔ سلطان کو اس کا بیخ ہوا۔ ادھر شیخ کے حاسدوں نے
 شکایت کر دی کہ شیخ کو صرف سماع سے کام رہتا ہے حالانکہ سماع
 مذہبِ حنفی میں حرام ہے۔ غیاث الدین تغلق نے اپنے بنائے ہوئے
 قلعہ تغلق آباد میں ایک بہت بڑا جلسہ کیا۔ چنانچہ ترین علمائے جمیع
 ہوئے حضرت شیخ نظام الدین اولیا کو مناظرہ کیلئے تشریف آوری کی
 دعوت دی گئی۔ مولانا فخر الدین رازی نے جو خود کو مجتہد خیال کرتے تھے

اور شیخ کے مُریدوں میں تھے۔ بادشاہ سے درخواست کی کہ اس جماعت علماء میں سے دو حضرات کو میرے ساتھ مناظرہ کرنے کیلئے منتخب کریں بادشاہ نے قاضی رکن الدین ابوالہی کو جو شہر کے حاکم تھے اور شیخ کی عداوت پر فخر کرتے تھے، بحث کیلئے حکم دیا۔ انھوں نے شیخ کی طرف رخ کر کے کہا ”اے درویش! سماع اور سرود کے باب میں آپ کی کیا دلیل ہے؟“ شیخ نے حدیث نبوی السماع لاھلہ سے استدلال کیا۔ اس قاضی نے کہا:-

”ترا باحدیث چپکار تو مرد مقلدی روایت از ابو حنیفہ بیارتا بہر صنف قبول افتد۔“ شیخ نے کہا ”سبحان اللہ! میں آپ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کر رہا ہوں در آپ مجھ سے ابو حنیفہ کی روایت لیتا ہیں۔“ قاضی صاحب حکومت کے نشہ میں مغمور تھے، انھیں دل جلد دہشت کوستانے میں فراملتا تھا۔ لیکن انھیں اسکا تجربہ نہ تھا کہ جلد ہوئے دل کو چھپڑنے میں کیا ملتا ہے۔ شیخ نے فرمایا:-

”شاید کہ ترا عونت حکومت بریں می دارد۔ انشاء اللہ زود ازیں عہدہ معزول شوی کہ زیادہ بادوستان خدا بے ادبی می کنی۔“

بادشاہ نے حدیثِ سننی تو سر جھکا لیا۔ ابھی کچھ فیصلہ بھی نہ کیا تھا کہ شیخ بہاء الدین زکریا کے پوتے مولانا علم الدین ملتان سے تشریف لائے اور سیدھے دیوان میں پہنچے۔ بادشاہ حضارِ مجلس کے ساتھ استقبال کے لئے کھڑا ہو گیا۔ شیخ علم الدین پہلے حضرت نظام الدین اولیا کی طرف متوجہ ہوئے۔ آپ سے خیریت دریافت کی اور بہت تعظیم کی۔ اسکے بعد بادشاہ سے خیر و عافیت دریافت کی اور پوچھا کہ شیخ کو کس لئے تکلیف دی گئی ہے؟ بادشاہ نے کہا کہ سماع کی صلت و حرمت کے باب میں مناظرہ ہے، علما جمع ہیں چھا ہوا آپ بھی تشریف لائے۔ مولانا علم الدین علامہ دہر تھے فرمانے لگے۔

”من سفر مکہ و مدینہ و مصر و شام کردہ ام و ہمہ جامشائخ کرام باوجود علمائے متبحر و متوہج سماع شنوندہ و سچکس مانع نمی شود و بلا شک و شبہ مباح است و حضرت شیخ و اصحاب و بالتمام اہل حال اند و بکمال اخلاق زہد و تقویٰ در ظاہر و باطن آراستہ و حضرت رسالت پناہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم سماع نمودہ اند و تو احد فرمودہ“

بادشاہ نے مولانا علم الدین کی تقریر سننی تو اٹھا اور نہایت عزت

کے ساتھ حضرت نظام الدین اولیا کو رخصت کیا۔ شیخ کی بددعا کا یہ اثر ہوا کہ اُسی دن بادشاہ نے غصہ میں قاضی رکن الدین ابوالحی کو حکومت سے معزول کر دیا۔

یہ ہیں سماع کے متعلق بعض تاریخی واقعات۔ اب ضرورت ہے کہ نفس سماع کی حقیقت پر روشنی ڈالی جائے۔ امام غزالی نے اپنی فارسی تصنیف ”کیمیائے سعادت“ میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اور اس کی علت و حرمت کے متعلق عقلی و نقلی تنقیدیں کی ہیں۔



نفس سماع کی حقیقت

سماع کے باب میں امام غزالی کی بحث نیم مولویانہ و نیم فلسفیانہ رنگ رکھتی ہے۔ آپ نے اسکی حقیقت پر مفصلہ ذیل خیال کا اظہار کیا ہے۔

”بدانکہ انیرد تعالیٰ سرسیت در دل آدمی کہ آں دریاں چنیاں پوشیدہ است کہ آتش در آہن و سنگ و چنانکہ بزخم آہن بر سنگ آں سر آتش آشکارا گردد و وہ صحر افتد بچمنیں آواز فروش موزوں گوہر دل بجنیانہ و دریاں چیزے پیدا آرد بے آنکہ آدمی را دریاں اختیارے باشد سبب آں مناسبست کہ گوہر آدمی را با عالم علویست کہ آں را عالم ارواح گویند و عالم علوی حسن و جمال است و اصل حسن و جمال تناسب است و ہر چیز متناسب است لمود کا رسیست از جمال آں عالم کہ ہر جمال و حسن متناسب کہ دریں عالم محسوس است ہمہ ثمرہ جمال و حسن آں عالم است۔ پس آواز خوش موزوں متناسب ہم مشابہت وارد و از عجائب آں عالم ہاں سبب گاہی در دل پیدا آید و حرکتے و شوقے پیدا آرد کہ باشد کہ آدمی خود بداند کہ آں حسیت و این دردے بود کہ آں سادہ باشد و از عشقے

و شوقِ کہ راہِ آں بہرِ خالی بود۔ ایاچوں خالی نہ بود و بچیزِ مشغول
 بود و حرکتِ آید چوں آتشے کہ دمِ دراں دمندِ فروختہ تر شد و دہر کہ
 راہِ در دلِ آتشِ شوقِ حقِ تعالیٰ باشد سماعِ اورا ہم بود کہ آں آتشِ تیز تر
 گردد، دہر کہ در دلِ دوستیِ باطلِ بود سماعِ زہر قاتلِ او بود و برے
 حرامِ باشد۔

پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ حسن و جمالِ عالمِ ارواحِ یا عالمِ
 علوی کی چیز ہے، کیونکہ سارا عالمِ علوی حسن کا جلوہ گاہ ہے حسن
 کی اصل اعضا کا تناسب ہے۔ اس لئے مناسب و رموزوں آواز گویا
 اس عالمِ ارواح کی یاد دل میں تازہ کر دیتی ہے۔ اب سماع کی تین
 صورتیں ہوتی ہیں۔ یا تو قلب بالکل سادہ ہوگا اور اس میں اس عالم
 جمال کا عشق نہ ہوگا اس وقت اس میں ایک ایسا شوق و حرکت پیدا ہوگی
 کہ دل ہی اس کو محسوس کر سکتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دل اس
 عالمِ علوی کا تو نہیں بلکہ اسی عالمِ مادی کی جمالیات کا فریفتہ ہوگا۔
 ایسے قلب کے اندر بھی سماع سے ایک ٹرپ اور فریفتگی میں حرکت پیدا
 ہوتی ہے۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دل خدا کی محبت میں سرشار

ہوگا۔ ایسے قلوب کے لئے سماع ”مہم“ ہے۔ چونکہ سماع کی بدولت ہماری حیات میں جمالیات علوی کی اثر پذیری کی جو کیفیتیں ہیں وہ زیادہ مضطر ہیں۔ صوفیہ کے یہاں جواز سماع کی یہی صہلیت ہے وہ اسکے ذریعہ دل میں عالم علوی کے جمال کا شوق و حرکت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔

یورپ کا مشہور علامہ ڈارون بھی کم و بیش یہی خیال ظاہر کرتا ہے بعض حیثیت سے اسکا نظریہ موسیقی امام غزالی سے لفظ بہ لفظ مل جاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

”موسیقی ایک حیرت انگیز طاقت غیر متعین طریقہ سے ان شدید جذبات کے اعادہ میں جن کا ہم لوگ زمانہ بعید میں احساس کرتے تھے جبکہ ہمارے اگلے آبا و اجداد جیسا کہ گمان ہے، اجماعاً صوت کے ذریعہ ایک دوسرے کو مخاطب کرتے تھے اور جیسا کہ ہمارے چند جذبات شدید غم، فرط مسرت، محبت (یا عشق)، اور الفت ہماری آنکھوں سے آزادانہ اشک رواں کر دیتے ہیں۔ یہ تعجب نہیں ہے کہ موسیقی بھی ہماری آنکھوں کے اندازاً تسو بھر دیتی ہے۔ بالخصوص جبکہ ہم لوگ قبل سے حیات لطیف کے برہنہ ہوں۔ موسیقی اکثر ایک دوسرا مخصوص اثر پیدا

کر دیتی ہے۔ ہم لوگ جانتے ہیں کہ ہر ایک مضبوط حسن جذبہ یا تھریک درشدید، غضب، مسرت یا ولولہ عشق (محبت) سب کے اندر عضلات میں لرزش پیدا کر دینے کا مخصوص رجحان ہوتا ہے۔ اور کبھی یا خفیف جیسا آدمی کی پشت کی پٹیوں اور اعضا میں دوڑ جاتی ہے جبکہ وہ شدید طریقہ پر موسیقی سے متاثر ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مفصلہ بالاجنبش جسمانی سے وہی علاقہ رکھتی ہے جیسے موسیقی کی قوت سے ایک خفیف سی ریزش اشک کا علاقہ کسی قصہ یا حقیقی جذبہ سے متاثر ہو کر زار زار رونے سے ہے۔“

لفظی ترجمہ کے باعث ڈارون کا خیال کچھ ژولیدہ سا معلوم ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ موسیقی سے ہمارے اس عہد کی یا د تازہ ہو جاتی ہے جبکہ آبا و اجداد صرف آواز کے ذریعہ اپنے مختلف جذبات کا اظہار کرتے تھے۔ اور اس وقت تک ہماری زبان (لغات و محاورات) مدد نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے موسیقی کے ذریعہ آج بھی ہماری آنکھوں سے آنسو کے چند قطروں کا ٹپک جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہم میں اس عہد کی فطری اثر پذیری باقی

مے چونکہ شدتِ غم، التہابِ عشق اور علاوہ ازیں دوسرے فرطِ جذبات کے باعث جس طرح ہم رٹنے لگتے ہیں اسی طرح موسیقی کی آواز سے ہمارے عضلات میں ایک ہیجان اور اعضائے جسمانی میں خفیف سی کپکپی پیدا ہو جاتی ہے۔ امام غزالی نے لکھا ہے کہ موسیقی عالمِ علوی کی جو عالمِ حسن و جمال ہے اور جس سے گوہرِ انسان کو مناسبت ہے یا دازہ کر دیتی ہے۔

ڈارون کہتا ہے جب ہم اپنے تمدن کے گوارہ میں تھے تو ہم اپنے جذبات کا اظہار صرف آواز ہی کے ذریعہ کیا کرتے تھے۔ اس لئے موسیقی سے آج بھی دل میں ہوک پیدا ہو جاتا اسی عہدِ ماضی کے اثرِ باقیہ کا نتیجہ ہے۔ غزالی نے ماوراءِ طبیعت کی بحث کی ہے۔ اور اسی لئے میں نے اسے نیم مولویانہ رنگ کہا تھا۔ ڈارون نے ہماری اسی دُنیا سے آج کل سے نظیر پیش کی۔

امام غزالیؒ نے حقیقتِ سماع کی مفصلہً بالا بحث پیش کر کے سماع کی حلت و حرمت کا بھی فیصلہ کیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر انسان تمام خیالات و اشواق سے علیحدہ ہو کر گانا سنے، یعنی اس کے دل نہ کوئی خاص شوق ہو نہ جذبہ محض برہنہ تفسنِ لہو گانا سنے اس کے لئے

اسکے لئے بھی جائز ہے۔ چونکہ سماع خود کوئی شوق یا خیال نہیں پیدا کرتا ہے بلکہ آپ کے شوق، خیال یا جذبہ کے اندر حرکت پیدا کر دیتا ہے اس صورت میں سماع حلال ہے۔ فرماتے ہیں۔

”اگر غفلت شنود و بطریق بازی اس طریق اہل غفلت بود و دنیا ہمہ اہو و بازی است و اس نیز ازال بود۔ و روانہ بود کہ سماع حرام باشد بآں سبب کہ خوش است چہ خوشیا ہمہ حرام نیست، و آنچه از خوشیا حرام است نہ ازال حرام است کہ خوش است بلکہ ازال حرام است کہ دروے ضررے و فسادے باشد، چہ آواز مرغال نیز خوش است و حرام نیست بلکہ سبزی و آب اں و نظارت و شگوفہ و گل ہمہ خوش است و حرام نیست پس آواز خوش و در حق گوش ہچوں سبزی و آب روان است و در حق چشم و ہچوں بوے مشک است و در حق بینی و ہچوں طعام خوش و در حق ذوق و ہچوں حکمتاے نیکو در حق عقل و ہر کیے را ازین حواس نوے لذت چہ ابا کی ازین حیلہ سماع حرام باشد“

مطلب یہ ہے کہ اہل غفلت کیلئے بھی سماع جائز ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ دنیا ہی اہو و بازی کی جگہ ہے۔ سماع اگر اچھی چیز ہے

اور دل کو بھاتا ہے، کان کو لذت ملتی ہے تو اسے محض اس بنا پر حرام نہیں کہہ سکتے۔ چونکہ طبیور کی ترخم ریزیاں، سبزہ زار کے تنگے، غنچوں اور پھولوں کے جلوے، آبشاروں کی روانی، مشک و عنبر کی عطر نیربا اگر حرام نہیں تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ سماع کو حرام کہہ دیا جائے، کیونکہ جس طرح سبزہ کو دیکھنے سے آنکھوں میں طراوت پیدا ہوتی ہے جس طرح مشک و عنبر کی بو سے دماغ اور ناک کو غذا ملتی ہے اسی طرح نرم و حریر آواز سے کان کو راحت پہنچتی ہے۔

سماع کے حرام ہونے کی یہ صورتیں کہ آپ کسی باطل خیال میں سرشار ہوں اور حدیث فراق، خط و خال، رعنائی و زیبائی کی زمزمہ سنجیاں سن کر اس مادی دنیا کے فانی پسکیروں کی یاد تازہ کریں آپ کی یہ لذت طبیعی حرام ہوگی اور اسوقت سماع حرام ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ آپ کے دل میں کوئی ”صفت محمۃ“ ہو سکا اسوقت باعث ثواب ہوتا ہے۔ چونکہ یہ اس صفت محمۃ کو برا لکھتے کرتا ہے۔ صوفیہ کے سماع کی یہی حقیقت ہے چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں: ”وکن شذرا ز ایشاں کہ در میان سماع اور مکاشفات پدید آید

و با صفت طہنہار و کہ بیرون سماع نبود و آں احوال لطیف کہ از عالم غیب
بایشان پیوستن گیر و بسبب سماع آں را وجد گویند ایشان و باشد کہ
دل ایشان در سماع چنان پاک و صافی باشد کہ نقرہ چوں در آتش نہی و
آں سماع آتش در دل نگندہ ہمہ کدورت ہما از دل برود۔“

سماع کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ صوفیہ پر ایسی لطیف حالت طاری ہوتی ہے کہ انکی نظروں کے سامنے اسرار کے پرے دور ہو جاتے ہیں جسے اصطلاح تصوف میں ”وجد“ کہتے ہیں اور یہ انکی کشف و کرامات کا ایک ذریعہ بن جاتا ہے۔ سماع کی حالت کے ثبوت میں امام غزالی نے اس حدیث سے استدلال کی ہے جس میں حبشیوں کا آنا، مسجد نبوی میں ٹھہرنا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ کو ان کا لہو و بازو دکھانا مروی ہے۔ اس ضمن میں امام صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”در بازی رنگیاں قیص و سرود نیز بود۔“

امام بخاریؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے۔ یہیں حبشیوں کا مسجد نبوی کے اندر بازی و تماشا کرنا تو مذکور ہے۔ لیکن جہاں تک مجھے یاد آتا ہے قیص و سرود کا تذکرہ نہیں۔ امام غزالیؒ نے یہ حدیث بلا حوالہ نقل کی ہے۔ بہر حال

دوسری احادیث سے سرود کی حلت ثابت ہے۔ چونکہ امام بخاری نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے تو لڑکیوں نے دف بجا بجا کر اشعار گائے، آپ نے منع نہیں فرمایا بلکہ سنا اور خوش ہوئے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ عید کے دن لڑکیاں میرے پاس دف بجا بجا کر گارہی تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور کہ پڑے بچھا کر دوسری طرف منہ کر کے سو رہے حضرت ابو بکرؓ نے تو لڑکیوں کو ڈانٹ ڈیٹ شروع کی کہ خدا کے رسول کے گھر میں ”مزمارِ شیطاں“؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابو بکر! ان کو چھوڑ دو عید کا دن ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سرود اور سماع جائز ہے۔

یہ ہے صوفیانہ شاعری کے وجود میں آنے کا راز۔ صوفی سماع کے ذریعہ محبت الہی کی آگ کو زیادہ مشتعل کرتا ہے۔ نگاہ ہر ہر کہ شعر و موسیقی بڑھ کر د میں حرکت پیدا کرنے کا کوئی اور ذریعہ نہ تھا۔ بعض لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ قرآنی آیتوں پر صوفیہ کیوں نہیں سماع کرتے۔ صرف عشقیہ شاعری پر اور وہ بھی ایسی شاعری پر جو مادیات پر بھی منطبق ہو سکتی ہے، انھیں کیوں حال آتا ہے؟ امام غزالیؒ نے اس کا بھی مفصلہ ذیل جواب دیا ہے:-

(۱) قرآن کے اندر کافروں کا قصہ ہے۔ معاملات دُنیا کے متعلق ہدایات ہیں۔ علاوہ ازیں دوسری باتیں مرقوم ہیں جو ہماری تمدنی و عمرانی زندگی سے متعلق ہیں۔ اگر قاری میراث کی آیتیں پڑھنے لگے کہ ماں کا اتنا حصہ ہے اور باپ کا اتنا، یا جس عورت کا شوہر مر جائے اُسے چار ماہ و س دن عدت کرنی چاہئے۔ اور اسی قسم کی دوسری ہدایتیں جو معاملات دُنیا کے متعلق ہیں تو اُن سے ایک عاشق کے قلب میں کیا اثر ہو سکتا ہے۔ ہاں جو عشیقہ تاثرات سے سرشار ہو وہ ہر بات سے حال میں آسکتا ہے۔ لیکن ایسی مثالیں نادر ہو کر رہتی ہیں۔

(۲) قرآن زیادہ یاد رہتا ہے اور زیادہ پڑھا جاتا ہے اُسے جو زیادہ سنا جائے اُس سے دل میں کیفیت نہیں پیدا ہوتی جیسا کہ دیکھا گیا ہے کہ کوئی چیز پہلی بار پڑھنے سے جو حال پیدا ہوتا ہے اس سے دوسری بار نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ گانے کو نئے نئے طریقوں، مختلف پڑھنے اور لہجوں میں ادا کرتے ہیں۔ قرآن کو اس طور سے نہیں پڑھ سکتے۔ چنانچہ عہد رسالت میں جب بدوی عرب آتے اور پہلی بار قرآن سُننے تو رونے لگتے اور اُن کی کیفیت طاری ہو جاتی۔ حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کُنَّا کما کنتم

نہ قسمتِ قلوبنا ہمارا حال بھی بھاری ہی طرح تھا۔ پھر ہمارے قلوب سخت ہو گئے۔ یعنی قرآن سے ہمیں سکون پیدا ہو گیا۔ اسی لئے جو چیز نئی ہوگی اُسکا اثر زیادہ ہوگا۔

(۳) بہتیرے دلوں میں صرف احسان اور وزن ہی سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ حدیث کے سماع کی کیفیت کم پیدا ہوتی ہے اور موزوں آواز سے پیدا ہوتی ہے۔

(۴) گانے میں تال سر کے ساتھ آلات موسیقی سے بھی مدد لی جاتی ہے اس لئے اس کا اثر زیادہ پڑتا ہے۔ قرآن کے ساتھ آلات موسیقی کا استعمال نہیں کر سکتے۔

(۵) قرآن ہر شخص کی مضطر کیفیات کے مطابق نہیں ہو سکتا اور نہ شعر و نغمہ کی طرح قرآنی آیات کو قاری سے بدلنے کی فرمائش کر سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہنا کہ یہ آیت مست پڑھو، فلاں آیت پڑھو مکروہ ہے۔ اس کے علاوہ شعر کو اپنی کیفیات کا جامہ پہنا سکتے ہیں لیکن قرآن کے معنی کو بدل نہیں سکتے۔ نہ اپنی کیفیات کے مطابق اس کی تاویل کر سکتے ہیں۔

سطور بالا صوفیانہ شاعری کے وجود میں آنے کی علت و مضمون
 ہو گئی۔ اب ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں شاعری کے اس خاص صنف
 کی بعض مجازی و تمثیلی خصوصیات پر روشنی ڈالی جائے۔



صوفیانہ شاعری کا مجازی رنگ

بلاغت و معانی میں ستعارہ کی تعریف ان الفاظ میں آتی ہے۔

”الاستعارہ دلغت طلب عاریت است و ایں نوعی است از مجاز و در اصطلاح عبارت ازان است کہ لفظ معنی حقیقی داشته باشد منشی باشد

از اں معنی حقیقی نقل نماید و بجای دیگر بسبیل عاریت استعمال کند۔“

جیسے ابرو دریا کا ذکر کریں اور اس سے سخی کا ہاتھ مراد لیں۔ چاند

و سوج کبیر الہ اس سے معشوق کا چہرہ مراد لیں۔ غزوہ خیبر میں ”انجشہ“

غلام عورتوں کو لئے ہوئے جارہا تھا، اسکی ”حدی خوانی“ سے اونٹ بہت

تیز چل رہے تھے۔ حضرتؐ نے فرمایا: یحیٰ یا انجشہ۔ روید اللہ سو

بالقواریر (انجشہ! شیشوں کو ذرا آہستہ بے چل) شیشوں سے اپنے

عورتیں مراد لیں۔ ایک شعر کتاب ہے۔

فشانہ پنچہ مر جاں ز ابرو مروارید قمر ز حبیب شب مشکبار پیدا شد

”پنچہ مر جاں“ سے معشوق کی منہدی لگی انگلیاں مراد ہیں، ابرو سے

سر کے بال اور مروارید سے پانی کے قطرے، قمر سے معشوق کا چہرہ، اور

عربی و فارسی کے الفاظ

شب شکرار سے زلف ہمیں معشوق کے سراپا کا وہ نقشہ کھینچا گیا ہے جو غسل کرنے کے بعد ہوا کرتا ہے یعنی معشوق نے غسل کر کے اپنی منہدی لگی ہوئی نازک انگلیوں سے اپنے زلف کو جھاڑنا شروع کیا تو اس سے موتی (پانی کے قطرے) ٹپکنے لگے اور چہرہ سے چونکہ زلف ہٹ گئی اس لئے ایسا معلوم ہوا گویا اندھیری رات میں چاند نکل آیا۔ بعضوں کا خیال ہے کہ صوفیانہ شاعری میں حدیث وصال و فراق، زلف و خال، جمال و صورت، رعنائی و زیبائی ہوتی ہے اور یہی مضامین عشقیہ شاعری میں بھی ہوتے ہیں تو پھر دونوں میں فرق کیا رہا؟ چنانچہ ڈاکٹر نکلسن نے بھی مقدمہ دیوان میں ایک جگہ لکھا ہے کہ صوفیانہ شاعری کا ایک شعر ایک فلسفے کے اندر سمو و لعب و نفس پرستی پیدا کر سکتا ہے اور وہی ایک زاہد کو روحانی کیفیات کے لبریز کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صوفیہ کے یہاں بھی شاعرانہ اصطلاحات وہی ہیں جو عام شعرا کے یہاں ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ سابق الذکر کے یہاں ”زنگ حجاز“ کو ایک لطیف قسم کا جامہ پہنایا جاتا ہے۔ امام غزالی نے اس سلسلہ میں بھی ایک طویل بحث کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

”اما شعر کی دہراں صفت زلفِ خال و جمال و صورت بود و حدیثِ صبا
و فراق و آنچہ عادتِ عشاق است گفتن و شنیدن آں حرام نیست با
حرام گرد کہ کسی در اندیشہ خود برز نیکہ اوراد و ست دار و یا بر کوفے فرو
آرد آں گاہ اندیشہ ہے حرام بود۔ اما اگر بر زن و کینرک خود سماع کن حرام
نبود۔ و اما صوفیاں و کسانیکہ ایشان بدوستی حق تعالی مشغول مستغرق
باشند و سماع آں کنند ایں بیات ایشان رازیان ندارد۔ کہ ایشان
از ہر کیے معنی فہم کنند کہ در غر احوال ایشان باشد۔“

اس لئے اگر ایک صوفی شاعر علی حزیں لاہجی محبوب کے تظاول
مشکیں کن کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس سے کسی سلی یا عذری کی زلف
عنبریں مراد نہیں ہوتی۔ بلکہ امام غزالی کے الفاظ ہیں ”از زلفِ ظلمت کفر
مراد ہوتی ہے، یا پھر صنّاعِ عالم کی مشکل پسندیاں مُراد ہوتی ہیں۔ اسی
طرح اگر ”نور روی“ کا تذکرہ ہے تو اس سے ”نور ایمان“ مراد ہوتا ہے چنانچہ
ایک شاعر کہتا ہے:-

گفتم بشمارِ سیر یک حلقہ زلفش تا بو کہ بہ تفصیل سرِ حبلہ بر آرم
خندید بمن ہر سر زلفینک مشکیں یک پیچ بہ پیچ سپید و غلہ کر و شام

امام غزالی اسکی صوفیانہ شرح میں فرماتے ہیں: ”کہ ازین لف سلسلہ اشکال فہم کنند کسے کہ خواہد بتصرف عقل باں سدا سہ کیے از عجائب آئی بشناسد یک پیچ کہ در کس افتد ہمہ شمار با غلط افتد ہمہ عقلماند ہوش شود۔“ اسی خیال کو حضرت سلمان ساوجی عامیانہ مذہبی لہجہ میں یوں فرماتے ہیں:-

ہر مرد کہ زد در کتبہ کمال او خود را مقید در کات ضلال یافت
ایک صوفی کے لئے جو لذت پہلے شعر میں ہے دوسرے شعر میں نہیں۔ اسکے بعد امام غزالی فرماتے ہیں:-

”چوں حدیث شراب و مستی رود در شعر نہ ظاہر آں فہم کنند مثلاً چوں گویند
”چوں مے دو ہزار رطل پیمائی“ ”مے نخوری نباشد شیدائی“
صوفیہ کے نزدیک اسکا مطلب یہ ہوا کہ دین کا کام صرف بیان اور علم

(نوٹ صفحہ ۱۱۱) ”میرے پاس ”کیماے سعادت“ کا ایک پُرانا مطبوعہ نسخہ ہے میں تیسرا مصرعہ پل ہے ”خندیدین ہر سر زلفین کہ مشکین“ معلوم ہوتا ہے میں کتابت کی بدترین غلطیاں ہو گئی ہیں۔ ”وزشیل لائبریری پٹنہ“ کے قلمی نسخہ ”کیماے سعادت“ میں وہی ہے جو میں نے لکھا ہے۔ لیکن وہاں بھی ”ہز“ کی جگہ ”بر“ لکھا ہوا ہے جس سے معنوی الجھن پیدا ہو جاتی ہے۔ ع۔ ام۔

سے نہیں نکلتا ہے بلکہ اسکے لئے ذوق کی ضرورت ہے۔ اگر آپ عشق و محبت کا صرف بیان کیا کریں، اگر آپ زہد و تکوّل پر صرف خامہ فرسائی کریں تو اس سے آپ کو کوئی فائدہ نہیں۔ آپ کو عمل کرنا ہوگا جس طرح آپ خم کا خم ناپ جائیے تو محمود نہیں ہو سکتے جب تک چند قدح یا جرّ پی نہ لیں۔ اسی طرح جہاں سے و خرابات، ساغر و ساقی کا تذکرہ ہے وہاں بھی صوفیانہ تاملیں کی جاتی ہیں مثلاً:-

ہر کہ خرابات نہ شربے دین است زیرا کہ خرابات اصول دین است
صوفیانہ حلقہ میں اس ”خرابات“ سے صفات بشریت کی خرابی مُراد لی جاتی ہے۔ یعنی اصول دین یہ ہے کہ صفات بشریہ جو ہمیں فقر و قلت کی طرف لے جانے والی ہیں خراب و برباد ہوں۔ آخر میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ بعض حضرات صوفیائے کرام پر پُٹھ کی آتے ہیں کہ یہ لوگ حدیث صنم، فسانہ زلف و خال، حکایت مستی و خرابات سُنا کرتے ہیں، اور اس اعتراض کو وہ اپنے پندار میں بُری محبت سمجھتے ہیں۔ حالانکہ انھیں خبر نہیں کہ سماع کی تحریک معنی بیت کی بجائے مجرد آواز سے ہوتی ہے۔ چنانچہ اکثر حضرات جو عربی نہیں جانتے

ہیں وہ بھی عربی اشعار سن کر حال میں آجاتے ہیں۔ اسکی مثال ایسی ہے جیسے عرب کے چٹیل وادیوں میں ساربان کی حدی خوانی۔ ادنیٰ عربی زبان سے ناواقف ہوتا ہے لیکن شعر و موسیقی کے دلکش ترانے اسے مست کر دیتے ہیں۔ اور وہ محض آواز کے زور پر بارگراں لے کر روانہ ہوتا ہے۔ ساربان کی زفر مہ سنجیاں اُسے سکبار بنا دیتی ہیں۔ لیکن جب وہ اپنی گراںباریوں کے ساتھ منزل پر پہنچتا ہے اور نغمہ حدی ختم ہوتا ہے گرتا ہے اور جان دے دیتا ہے۔ کیا اس سے نتیجہ نہیں نکلتا کہ دل کی بیٹیوں اور شوق کی ناپید کناریوں کے سامنے لفظی تعبیرات کوئی چیز نہیں اصل چیز کن اور پردہ کا توازن ہے۔





صوفیانہ شاعری کے اجزائے ترکیبی

عشقیہ شاعری کی طرح صوفیانہ شاعری میں بھی ایک مرکز عشق ہوتا ہے اور اسکے ساتھ وہ تمام والمانہ و استیگی ہوتی ہے جو ایک عاشق صادق کو اپنی ”عذری“ سے ہو سکتی ہے۔ وہی نالہ و درد، وہی گریہ و بکا، وہی شکوہ و غم و گریباں در، وہی شوق و جستجو و بادیر پجائی۔ باہر میں بعض ایسے عناصر بھی صوفیانہ شاعری کی ترکیب میں شامل ہیں جو اسے عشقیہ شاعری سے ممتاز کر دیتے ہیں۔ یا پھر عشقیہ شاعری میں ان کا وجود ہے تو خود صوفیانہ شاعری کی بدولت فنا و معرفت، صلہ و اتحاد، وحدت فی الکثرۃ جن سے صوفیانہ شاعری کی ترکیب ہے اپنے اندر تاریخی خصوصیتیں رکھتی ہیں۔ میں اس وقت صرف ایک عنصر ”وحدت فی الکثرۃ کو لیتا ہوں جس میں حلول و اتحاد بھی شامل ہو جاتا ہے۔



وحدت فی الکثرت کی تعریف

صرنی قاعدہ کے مطابق وحدت فی الکثرت (PANTHEISM)

کے معنی یہ ہیں کہ تمام موجودات خدا ہے اور یہ کہ خدا تمام موجودات ہوتے
لیکن چونکہ خیالات خدا سے موجودات کی طرف یا موجودات سے
خدا کی طرف منعطف ہو سکتے ہیں اس لئے اسکی دو صورتیں ہیں۔
اگر یہ خدا کے متعلق اس مذہبی عقیدہ یا فلسفیانہ ایمان کے ساتھ
شروع ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر فانی اور ابدی حقیقت ہے تو فانی اور عارضی
عالم خدا میں جذب ہو جاتا ہے اور وحدت فی الکثرت "اتحاد"
(ACOSMISM) کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یعنی یہ کہ حقیقت باری
کے لحاظ سے عالم ایک فریب شہود ہے۔ شوکت بخاری فرماتے ہیں:-
غریب بحر وحدت جلوہ کثرت فی مبینہ زیر آب نتوان دید موج آب یارا
اور اگر اسکی ابتدا حکیمانہ خیال اور شاعرانہ خواب یا رویت کے
اعتبار سے ہوتی ہے، یعنی یہ کہ سارا عالم ہی وحدت ہے، تو خدا عالم میں
مل کر غائب ہو جاتا ہے، اور وحدت فی الکثرت "حلول" (PANCOSMISM)

بن کر رہ جاتی ہے۔ پہلا خیال ”اعتقاد باری (THEISTIC) متعلق
ہے۔ دوسرا ”دہریت“ (ATHEISTIC) سے۔

صوفی کا دعویٰ ہے کہ اس کے اندر ذات باری کا استقرار
ہے۔ اور وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اپنی مشابہت کا صحیح ادراک کرنا
چاہتا ہے۔ تصوف کے نزدیک ذات باری کے ساتھ تشابہ قائم کرنا
حصول پر مبنی ہے وہ ایک واقعیت نہیں۔ اسپنوزا نے جو تعلیم دی ہے
کہ خدا تمام تعریفات بلکہ ادراک کے بھی بالاتر ہے وہ اسی صوفیانہ خیال کے
تحت ہے۔ اسی کے ساتھ ہی وہ یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ دنیا میں صفات
باری کے طریقے موجود ہیں اور اس لئے خدا کو اسمیں معلوم ہونا چاہیے۔
ہیچ دانی کہ چہ زخمیہ بصحرایں نمود تا رخس ز آئین کون نمودار شود





امام غزالی کا منتقدانہ نظریہ

امام غزالیؒ نے تصوف کے اس نظریہ وحدت فی الکثریت کی حمایت کرتے ہوئے فلسفہ کی اس تشریح ”اتحاد و حلول“ کا رد کیا ہے جس کے تحت تصوف پر الزام عائد ہوتا ہے یعنی کسی اہل اللہ کا یہ کہنا کہ ”ہمہ خود اوست و من نیم یا گوید کہ من خود اوم“ اپنی جگہ پر صحیح ہے۔ اور اس سے نہ تو خدا کی شان کبریائی میں فرق آتا ہے نہ بندہ کی شان عبودیت میں استکبار پیدا ہوتا ہے۔ امام موصوفؒ نے ایک نہایت عمدہ مثال کے ذریعہ فلسفہ کے اس نظریہ کا رد کیا ہے:-

”وگر ہے از آنجا غلط کردہ اندوایں معنی را بجلول عبارت کردہ اند و گر ہے از آنجا وایں بچنایں بود کہ کسی ہرگز آئینہ ندیدہ باشد و دران نگر و صورت خود بیند پندارد کہ می در آئینہ فرود آمدہ یا پندارد کہ اس صورت خود صورت آئینہ است کہ صفت آئینہ خود آنست کہ سرخ و سپید شود اگر پندارد کہ در آئینہ فرود آمد ایں ”حلول“ بود و اگر پندارد کہ آئینہ خود صورت او باشد ایں ”اتحاد“ بود و ہر دو غلط باشد بلکہ ہرگز آئینہ صورت نہ شود و صورت آئینہ نہ گردد“

مطلب یہ ہے کہ دو جماعتیں ہیں جو صوفیہ کے اس عقیدے کی انکی کو اتحاد و
 ”حلول“ سے تعبیر کرتی ہیں۔ انکی مثال ایسی ہی ہے جیسے کسی نے آئینہ نہ دیکھا
 ہوا اور آئین میں اپنی صورت دیکھ کر کہے کہ وہ آئینہ کے اندر سما گیا ہے۔ اسی کو ”حلول“
 کہتے ہیں۔ دوسرے شخص اپنی صورت آئینہ میں دیکھے اور سمجھے کہ آئینہ ہی اس کی
 صورت ہے، اسی کو اتحاد کہتے ہیں۔ اور دونوں خیالات غلط ہیں، امام
 غزالی نے اس کے بعد اصل حقیقت یہ بتائی ہے کہ جب صوفی کے دل سے
 تمام چیزوں کی معرفت دور ہو جاتی ہے تو تمام چیزیں اس کے نزدیک منتر
 ”نیست“ ہیں اور جب اپنے سے بھی بخیر ہو جاتا ہے تو اپنے حق میں بھی وہ
 نیست ہو گیا۔ اور جب حق تعالیٰ اور ذکر حق تعالیٰ کے سوا کچھ نہ رہا تو جو
 فانی تھا ختم ہو گیا اور جو باقی تھا رہ گیا۔ یہ ہے وحدت فی الکثرت کی
 حقیقت۔

”قاموس المذہب الاخلاقی“ (انسائیکلو پیڈیا آف ریجن اینڈ ٹیکس)
 کے مقالہ نگار نے وحدت فی الکثرت کے متعلق فلسفہ و مذاہب کے مفصلہ
 ذیل مسالک و واقعات جمع کر دیے ہیں۔





اشراقیین جدیدہ

اس باب میں فلسفہ اشراقی کے مباحث بہت صحیح ہیں۔ اشراقیین ذات باری اور عالم موجودات کی مشابہت نہیں مانتے۔ بلکہ یہ کہ محسوسات خدا کے خروج (EMANATIONS) کے فروترین سلسلے ہیں جن میں ہر سلسلہ ایک فروتر درجہ کا کمال رکھتا ہے اور خود ذات باری تمام غرائم و علائق سے مبرا ہو کر ایک وحدت کل (ABSOLUTE UNITY) ہو۔ خدا تک خیال کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتے۔ صرف وجد کی فاعلی حالت میں روح سرچشمۃ الہیت میں جذب ہو جاتی ہے۔

از پس پردہ ہی دادِ تشناں از من ما من و ما رفت ہو ما ند چو برق بکشد
اشراقیت جدیدہ ایک خاص قسم کا تصوف ہے۔



برہمنی مسلک

وحدت فی الکثرت کے تمام مسلک میں جو مذہبی وجود کا دعویٰ کر سکتے ہیں، ہندوستانی برہمنوں کا مسلک بہت زیادہ قابلِ لحاظ ہے۔ پنی ڈیوسن ذات باری اور علاقہ عالم کے متعلق ہندوستانی افکار پر بحث کرتے ہوئے وحدت فی الکثرت کے متعلق ”اپنیشد“ سے مفصلہ ذیل حثیت پیش کرتا ہے۔

”باری تعالیٰ کائنات میں شکل ہو کر کائنات کی تخلیق کرتا ہے۔ آخر الذکر بھی ذات باری ہو گیا۔ خواجہ معین سجری فرماتے ہیں:-

جانِ دلِ ندر لباسِ آبِ گل گشتہ بید حسنِ جشوق از جمالِ عاشقانِ مہرِ ظہور
چونکہ کائنات کا وجود حقیقی اور غیر فانی ہے اس لئے خدا کے لئے سوائے اسکے چارہ نہیں کہ کائنات ہی کے حدود میں ہے۔ وہ اس کے علیحدہ ہو کر نہیں رہ سکتا۔ اصطلاحات ”باری“ و ”کائنات“ مرادف ہو جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ کمپٹن اسے وحدت فی الکثرت نہیں کہیں گے بلکہ یہ ”حلول“ (PANCOSMISM) سے موسوم کئے جانے کے قابل ہے۔

مصر کے اندر بھی یہی عقیدہ تھا۔ وہاں ”وحدت فی الکثرت“ کا وجود ”وفاق“ (SYNCRETISM) کے ذریعہ پایا جاتا ہے۔ ایک چینی مفکر ”چو ہی“ (سنہ ۱۲۰۰ء) نے موجودات (یا کائنات) کے متعلق ایک ایسے اصول کو ترقی دی جو رواقیین سے ملتا جلتا ہے۔ (وحدت فی الکثرت کی بنیاد انھیں نے قائم کی) اہل بابل کی بعض مذہبی کتابیں تمام دیوتاؤں کو صرف ”مروک“ کے اسماء بتاتی ہیں لیکن وہاں کوئی ایسا اصول نہیں پایا جاتا جسے صحیح معنی میں وحدت فی الکثرت سے تعبیر کر س



”سنسکریٹزم“ کہتے ہیں ان اصول و فرقوں کے اتحاد کو جو باہم مخالف نظراتے ہوں۔
میں نے اس کا ترجمہ ”وفاق“ کیا ہے۔

— ۲۹ —

فلاسفہ یورپ

اس اصطلاح کا استعمال ابتدائے اٹھارہویں صدی میں ہوا۔ چنانچہ جے ٹولینڈ نے ۱۷۲۷ء میں اسی نام سے ایک کتاب شائع کی۔ یوکن کا خیال ہے کہ اسکا مخالف "فے" پہلا شخص ہے جس نے ۱۷۰۹ء میں یہ اصطلاح استعمال کی۔ اٹھارہویں صدی میں راسخ الاعتقاد مناظرین وحدت فی الکثرت کو دہریت سے زیادہ رتبہ نہیں دیتے تھے۔ جرنی فلاسفہ ہیگل اسپینوز اور غیر سب کے یہاں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے۔ عملی حیثیت سے وحدت فی الکثرت کا معقد اخلاقیات اور مذہبیات کا انسانی "من" اور خداوندی "تو" کے اعتبار سے منکر ہے اور اسکے لئے جزو کا علاقہ بحیثیت کل پیش کرتا ہے۔ اس تخیل کا مقصد یہ نہیں کہ "تو" کے ساتھ "من" کے امتیاز و علاقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے "من" کا ذاتی اور ک کیا جائے۔ بلکہ مقصد جزو کو کل میں غائب کر دیتا ہے جس کا لابی نتیجہ ذاتیات سے نجات پالینا ہے۔ چونکہ "کل" جزو کی روح ہے۔ رومی نے اپنی ایک مشہور غزل میں "من و تو" کے اسی فلسفہ پر نکتہ سنجیاں

کی ہیں۔
 خاکِ زم کہ نشستم در ایوانِ من تو
 بد نقش و بد صورتِ بیکے جاںِ من تو
 زنگِ باغ و دمِ مرغِاں بد آد آبِ حیات
 آں زمانے کہ در آئیم بہستانِ من تو
 اخترِ ان فلک آئیند بہ نظرِ ما
 مہِ خود را بنماییم بہ ایشانِ من تو
 من و تو بہ من و تو جمع شویم از سرِ ذوق
 خوش و فارغ ز خرافاتِ پریشانِ من تو
 طوطیانِ فلکی جملہ جگر خوار شوند
 در مقامے کہ بچندیم بر آںِ من تو
 ایں عجب تر کہ من و تو بہ یکے کنجِ ایں جا
 ہم دریں دم بہ عراقیم و خراسانِ من تو



فلاسفہ یونان

سالیس مٹی، انفرامینڈز، انفرالینس، دیاغوس وغیرہ تمام قدیم حکماے یونان اسکے معترف ہیں، فیثاغورث کی تعلیم حقیقت اعدو پر مبنی ہے۔ جدید پیروان فیثاغورث کا عقیدہ تھا کہ کل اعداد MONAS سے نکلے ہیں۔ ہر چند انفراغورس وحدت فی الکثرت کا معتقد نہیں۔ اسکے فلسفہ میں تنوع کی تعلیم پائی جاتی ہے، لیکن وہ ایک باغ کل (UNIVERSAL MIND) کا معترف ہے، اور بتاتا ہے کہ وہ تمام صور وادیہ میں موجود ہے یہاں کہ چادات میں بھی۔ اور اس نے حقیقی ہے۔

وحدت فی الکثرت کے اس عقیدہ نے رواقیین کے ذریعہ تقریباً تیسری صدی سے جبکہ اسکا وجود ہوا وحدت فی الکثرت کے تمام مذاہب مسالک کو جو مغرب میں نمودار ہوئے اثر پذیر کیا۔ رواقیین کا یہ خیال فلسفہ ہرقلیطوس اور افلاطون واسطو کے افکار پر مبنی تھا۔ افلاطون کے یہاں باوجودیکہ وحدت فی الکثرت کے متعلق مباحثے ہیں۔ باہنمہ اسکے فلسفہ میں ثنویت کا گہرا اثر رہا۔

یہودی فلسفہ اسکندریہ

اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کے یہاں بھی فلسفہ اور مذہب کی تطبیق کیلئے رواقیین کی طرح تمثیلی شرحیں پائی جاتی ہیں۔ اسکندریہ کے اس مذہب فلسفہ میں یہودیت کے ساتھ یونانی افکار و عقائد اور تورات کی آبیات ملی جلی ہے۔ ارسطو بولس فلسفہ مشائین کا یہودی پیرو تھا جو بطلمیوس فلاسٹر نے ق م ۱۳۵ء (ق م) کے زمانہ میں گزرا ہے۔ وہ رواقیین کے عقیدہ وحدت فی الکثرت کو مانتا ہے لیکن یہودیوں کے لطیف (TRANSCENDENT) خدا کو چھوڑ نہیں سکتا۔ ارسطو بولس کی طرح سیودوسیمان کی کتاب الحکمت میں بھی ایک معتدل طریقہ پر وحدت فی الکثرت کی تعلیم پائی جاتی ہے۔

اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کی کتابوں میں باطون اور دوائین کے اس وحدت فی الکثرت کے عقیدہ کا اثر کام کر رہا تھا۔ دوسری طرف یہودیت کا پیام تھا کہ خدا عرش پر ہے۔ اور اسی ارسطو کے وجود باری (THEISM) کی پذیرائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکندریہ کے اسرائیلی فلاسفہ

کی تمام کتابوں میں وحدت فی الکثرت کے متعلق کوئی مختصم فیصلہ نہیں پایا جاتا ہے، کیونکہ یہودیت انہیں خدا کے استقراء عرش کی تعلیم دیتی تھی اور رواقیین اس کے برخلاف کائنات کے آئینہ میں اُسے مشاہدہ کرتے تھے۔ اس لئے اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ کھلے منہ خدا کو عرش سے توڑا نہیں سکتے تھے۔ لیکن وہ موجودات ہیں اسے بے نقاب کرنے سے بھی پرہیز نہ کر سکے گو غیر شعوری طریقہ سے ہی۔





صوفی شعرا

تاریخ و تذکرہ کے اندر مشاہیر صوفیہ کے اشعار و کلام کی مثالیں
 درج ہیں۔ عام لوگ تو ان حضرات کو انکی عبادت و زاہدانہ زندگی کے
 رشتہ سے جانتے ہیں لیکن انکی صوفیانہ شعر گوئی اور شعر خوانی کے بہت
 پاکیزہ نمونے اور اوراق تاریخ میں ثبت ہیں۔ چنانچہ انکی مفصلہ ذیل فہرست ہے۔

سری سقطی (متوفی شنبہ ۳ رمضان ۸۵۳ھ) سمون بن حمزہ
 المحب المکذّب معاصر حنید (وفات حنید ۸۵۴ھ) مظفر کرمان شاہی
 معاصر عبد اللہ خراز (وفات عبد اللہ قبل ۸۵۲ھ) ابو علی رودباری
 (متوفی ۸۵۲ھ) ابو ائیل عبد اللہ بن ابی منصور محمد انصاری ہروی
 ملقب بشیخ الاسلام (ولادت ۲ شعبان ۸۵۶ھ) حضرت محی الدین
 عبد بقادر جیلانی (۸۵۷ھ - ۹۴۱ھ) حضرت خواجہ معین الدین
 سجری معروف بہ چشتی (متوفی ۹۳۳ھ) شیخ محی الدین ابن ولادت
 ۱۷ رمضان ۹۶۷ھ وفات ۲۲ ربیع الآخر ۹۳۸ھ) شیخ رضی الدین
 علی لا لافرنوی (متوفی ۳ ربیع الاول ۹۴۲ھ) شیخ سعد الدین حموی

(متوفی ۵۰۰ مرزی الحجه ۵۱۰ھ) شیخ نجم الدین رازی (متوفی ۵۴۷ھ)
 شیخ سیف الدین باخرزی (متوفی ۵۸۰ھ) شیخ اوصد الدین جامد
 کرمانی (ساتویں صدی) خواجہ بہاء الدین نقشبند (متوفی شب و شنبہ
 ماہ ربیع الاول ۹۱۰ھ) شیخ عز الدین محمود الکاشی (معاصر کن الدین
 علماء الدولہ)

یہ تو مختصر فہرست ہے ان حضرات کی جو زہد و ورع کی وجہ سے مشہور ہوئے
 ہیں۔ انکے علاوہ جو شاعر کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہیں اور بلند پایہ صوفی
 بھی تھے۔ انکی مفصلہ ذیل تعداد پائی جاتی ہے:-

ابوالمجد محمد دین آدم المتخلص بہ سنائی (متوفی غالباً ۵۲۵ھ)
 افضل الدین بدیل حقائق خاقانی (متوفی ۵۹۵ھ) شیخ فرالدین عطار
 (متوفی ۶۱۰ھ) شیخ فخر الدین ابراہیم عراقی (متوفی ۶۰۸ھ) مصلح الدین
 سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۱ھ) شیخ نظامی (متوفی بعد ۶۹۲ھ) شیخ اوصد الدین اصفہانی
 (متوفی ۷۳۸ھ) ابوالحسن خسرو دہلوی (متوفی ۷۲۵ھ) خواجہ حسن دہلوی (ابتداء
 آٹھویں صدی ہجری) خواجہ سلمان ساوجی (متوفی ۸۰۰ھ) شمس الدین
 محمد حافظ شیرازی (متوفی ۹۲۰ھ) کمال خجندی (متوفی ۸۰۳ھ) مولانا

محمد شیریں معروف بہ مغربی، مولانا عبدالرحمن جامی (معاصر محمد شاہ
 بہمنی ۱۰۶۸ھ) صوفی شاعر کی قبرست میں بعض مجز و بین بلی
 نظر آتے ہیں مثلاً بابا طاہر عریاں وغیرہ۔ ان کے علاوہ متاخرین میں
 عبدالقادر بیدل، محمد حسین نظیری (متوفی ۱۲۳۰ھ) نور الدین ظہوری
 (متوفی ۱۲۵۰ھ) عرفی شیرازی (متوفی ۱۲۹۹ھ) صائب تبریزی
 (متوفی ۱۳۰۸ھ) علی حزیں لاہی (متوفی ۱۳۰۳ھ) وغیرہ بھی اسی
 کی اہم کڑیاں ہیں۔ گو آپ حضرات محض شاعر ہی کی حیثیت سے
 مشہور ہیں لیکن تاریخ اور تذکروں میں ان میں بعض کی عزت گزینی
 اور زاہدانہ زندگی کے واقعات بھی ملتے ہیں۔ ورنہ یہی حیثیت سے
 تو تمام حضرات کے کلام میں تصوف کی چاشنی موجود ہے۔ عبدالباقی
 ہناوندی نظیری کے قیام گجرات کے متعلق لکھتے ہیں :-

”در ایام انزو او گوشہ گیری بساط عیش و عشرتش منبسطہ و افگندہ
 و اسباب فراغتش آمادہ بود۔“

اسی طرح تقی اودادی جو آپ کے معاصر تھے اور آپ کے ملاقات
 کی تھی لکھتے ہیں :-

”اور منقسمے عظیم از تجارت و زراعت و تکلف حضرت بہم می رسید و ہمہ ا
صرف احباب و فقرامی کرد۔“

دربار اکبری کو چھوڑ کر اور خانخاناں جیسے علم دوست و کمال پرور انسان کے
خلل عاطفیت سے نکل کر گجرات چلے جانا، اپنی دولت کو فقرا و احباب کے درمیان
لٹانا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ پر آخر میں گوشہ گیری اور فقر پسندی کا غلبہ
ہو گیا تھا۔

اسی طرح عبدالباقی ہمایونی کے بیان کے مطابق نور الدین ظہوری
نے بھی ابراہیم عادل شاہ کی مح میں ایک کتاب ”کنز ابراہیم“ لکھی۔ بادشاہ
نے انعام میں شاہنواز خاں کے ذریعہ جو بروایت مصنف ”صحف ابراہیم“ کہل
السلطنت لکھا چالیس ہزار لاری (جو چالیس ہزار روپے کے برابر ہے)
شاعر موصوف کو بھیجے، ظہوری نے اسی مجلس میں ساری دولت لٹا دی
اسی طرح نظام الملک بھری نے بھی ”ساقی نامہ“ کے پانچ ہزار بیت کے صلہ میں
ظہوری کو چند زنجیریں مع نقد و جنس و سامان روانہ کیا۔ دریا دل شاعر نے
جواب میں ”تسلیم کردہ تسلیم کردم“ لکھ کر بھیج دیا۔ اور اسی مجلس میں سارا مال
ارباب استحقاق و اصحاب داد کو بانٹ دیا۔ عبدالباقی ہمایونی نے انکی

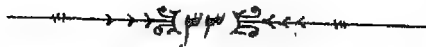
فقیر دوستی کے ثبوت میں یہ عجیب واقعہ بیان کیا ہے کہ مکہ معظمہ میں ایک مذہب شریعت
 و صوفی طبیعت درویش سے جن کا نام محمد حسین تھا اور جن سے ظہور کی
 سابق تعلقات بھی تھے ملاقات ہوئی۔ دوسری روایت میں ہے کہ شام
 میں یہ ملاقات ہوئی تھی۔ ظہوری نے اپنا کل سرمایہ نقد و جنس محمد حسین کو
 دے دیا۔ اور زار و ادا کیلئے اتنا بھی نہ رکھا کہ مشہد میں جا سکیں۔ یہ سعت
 قلب میرہ جو دو سخا صاف بتا رہا ہے کہ دنیا نظر میں ہیچ تھی۔ آپ کا ایک شعر ہے
 دنیا یاد بنظر ہر چہ درآید بے نظر سبذیر فتنہ بجز عکس تو آئینہ ما
 جامی ایک مسلمہ صوفی شاعر تھے۔ رومی کا جوش و خروش، سعدی کا اخلاق
 علی، خسرو کا سوز عشق، حافظ کی خمریات و جالیات، الغرض متقدمین کے
 تمام ادبی و صوفیانہ لطائف آپ کے کلام میں موجود ہیں، علی حزمیں کی اہدا
 اور میر تقی جیسی لاپرواہانہ زندگی کے متعلق تفصیل سے لکھا جا چکا ہے۔
 صوفیانہ شاعری کے ارتقا میں مردوں کی طرح عورتوں نے بھی حصہ
 لیا۔ چنانچہ مفصلہ ذیل صاحبات عبادت کی طرف شعر گوئی اور صوفیانہ
 شعر خوانی منسوب ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھو "آئنا براہیمی" و "صحف براہیم" قلمی نسخہ چہنہ لائبریری۔

۲۔ "نکار" بابیت فروری و پانچ ستمبر ۱۹۰۷ء

ریحانہ والہ (معاصر صالح مری) رابعہ شامیہ (معاصر اردون الرشید
 شامہ ۹۳ھ) تحفہ (معاصر سری سقطی) دختر کعب (معاصر سعید
 بن ابی الخیر)۔

سطور بالا سے ظاہر ہوتا ہے کہ تیسری صدی سے صوفیانہ شاعری
 کی ابتدا ہوئی اور آٹھویں صدی کے اخیر میں اس کا سیلاب واکم ہونے
 لگا۔ ساتویں صدی نے اکثر بڑے بڑے صوفی شعرا پیدا کئے۔ رومی،
 نظامی، سعدی، عطار، روضی الدین علی لالا، سیف الدین باخرزی، ابن عربی
 وغیرہ اسی درمیں گزرے ہیں۔ ہمیں شک نہیں دوسری صدی میں ابوبہاسم
 پہلے شخص ہیں جنہوں نے صوفی کالقب اختیار کیا جیسا کہ جامی نے نفحات
 الانس میں اور نکاتسن نے مقدمہ دیوان میں لکھا ہے۔ لیکن یہ پتہ نہیں چلتا
 کہ پہلا صوفی شاعر کون تھا۔ حضرت رابعہ شامیہ کی طرف جو اوخر دوسری
 صدی میں گزری ہیں صوفیانہ اشعار منسوب ہیں جنہیں وہ عشق و محبت انس
 و مودت، خوف و خشیت کے غلبہ کے وقت پڑھا کرتی تھیں۔ ابتدائے تیسری صدی
 میں سری سقطی کی طرف بھی صوفیانہ اشعار منسوب ہیں۔



صوفیائے متقدمین متاخرین کے کلام پر پسر سری نظر
ابتداء چھٹی صدی سے قبل فارسی زبان میں صوفیانہ شاعری
کا پتہ نہیں۔ ہمیں شک نہیں دوسری ہی صدی میں شاعری کے اس
صنف کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ لیکن یہ ذخیرہ تمام تر عربی میں ہے۔ چنانچہ رابعیہ
شامیہ، سری سقطی، سمنون، شیخ الاسلام، ابن عربی، رضی الدین علی لا
وغیرہ کے صوفیانہ رشحات درد عربی زبان میں پائے جاتے ہیں۔ ابو علی
رودباری کے متعلق جو ابتداء چوتھی صدی ہجری میں تھے جامی لکھتے
ہیں: ”از شعرے صوفیان است۔“ لیکن ان کا کلام بھی عربی زبان میں ہے
شیخ الاسلام کو عربی زبان کے ہزاروں شعرا یاد تھے۔ خود فرماتے ہیں:-
”وقتے قیاس کردم کہ چند بیت یاد دارم از اشعار عرب ہفتاد ہزار بیش
یاد داشتہم و در وقتے دیگر گفتم است کہ من صد ہزار بیت بتازی از شعرے
عرب چہ متقدماں و متاخراں یہ تفاریق یاد دارم۔“
گہری صوفیانہ زندگی کے ساتھ یہ تھا شاعرانہ شغف۔ آپ ابھی
مدرسہ ہی میں تھے کہ طلبہ کی فرمائش سے فارسی اشعار کا عربی نظم میں ترجمہ

کرتے تھے۔ لیکن اب جو فارسی زبان پر یہ قدرت لکھنے کے فارسی زبان میں آپ کے صوفیانہ اشعار کا پتہ نہیں۔ اس لئے اگر سب سے پہلے جو حضرات صوفی شاعر تھے وہ شیخ سنائی اور حضرت غوث اعظم ہیں۔ دونوں معاصر تھے۔ سابق الذکر کا ”حدیقہ“ اور آخر الذکر کا ایک دیوان مشہور ہے حضرت غوث اعظم کے دیوان کا پہلا شعر ہے:-

”بہ جابانہ در آذر کا شانہ ما کہ کسے نیست بجز درد تو در خانہ ما“
 ساری غزل کیفیات اور جوش سے لبریز ہے۔ فرماتے ہیں:-
 ”گر بیانی بہ سر تر ثبت ویرانہ ما بینی از خون جگر آب شدہ خانہ ما“
 صوفیانہ شاعری اور عشقیہ شاعری میں بذات خود بہت لطیف فرق ہے لیکن شاعر کے حالات کی مناسبت سے صوفیانہ اشعار کو مادی زندگی کے عشقیہ اشعار سے متماثل کر سکتے ہیں۔ کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ قیس نے یاسی کے متعلق جو اہامیہ جذبات ظاہر کئے ہیں ان سے حضرت محی الدین عبد القادر جیلانی ذوقِ خدا طلبی میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

فتنہ انگیز مشوکا کل شکیں کشائے تاب بخسیر نزار دلدل یوسف
 یہاں تک تو نفیری اور عرفی کے خالص عشقیہ اشعار کا لطف آتا تھا

لیکن اسکے بعد فوراً مذہبیت غالب آتی ہے اور پھر وہی حشر و نشر، منکر و نکیر،
دوزخ اور بہشت کی بحثیں کرنے لگتے ہیں :-

مرغ باغ ملکوتیم دریں دیر خرابا می شود نور تجلای خدا دانہ ما
”نور تجلای خدا کی بے پردگی نے شعر کو رسمیتی شاعری بناد می جو مولوں کا
خاص رنگ ہے :-

گر نکیر آید پرسد کہ بگوربت تو کسیت ؟ گویم آنکس کہ ربود ایں دل دیوانہ ما
منکر نعرہ ما کو کہ باعربہ کرد تا بہ محشر شنود نعرہ مستانہ ما
آخری دو اشعار صوفیانہ رنگ کے تو نہیں بلکہ ”مولویانہ“ رنگ کے ہیں۔ صوفیانہ
شاعری کی خوبی یہ ہے کہ عاشق مجبور کی پردہ کمانی ہو اسے مذہبیت کے
اصطلاحی تعبیرات سے سروکار نہیں۔ لیکن حضرت غوث اعظم کے پورے
دیوان میں صوفیانہ اشعار اسی مولویانہ غلو کی آمیزش کے ساتھ ہیں۔

حضرت خواجہ حسین الدین کے دیوان کی پہلی غزل اس شعر سے شروع
ہوتی ہے :-

ربود جان و دلم را جمال نام خدا نواخت تشنہ لبان را زلال نام خدا
حجر سے شروع کیا ہے۔ ہمیں ویسے عشقیہ اشعار تو نہیں جنکی تاویل کر کے

انھیں صوفیانہ عقائد کا جامہ پہنا سکیں۔ ایک سری غزل میں فرماتے ہیں۔
 تو باز شاہی از دست شاہ پریدی بغیر شاہ کن میل و سوے شہ باز آ
 اس میں شک نہیں صوفیانہ رنگ کی چیز ہے۔ لیکن یہی خیال رومی
 نے بھی ایک شعر میں ظاہر کیا ہے۔

تو باز خاص بُدی در وفاق پیر نے چو طبل باز شنیدی بہ لامکاں فتی
 رومی اور خواجہ معینؒ دونوں کا رجحان ایک، مقصد بیان ایک لیکن
 پھر بھی دونوں میں جو فرق ہے ظاہر ہے۔ رومی کا شعر بھی آپ کے ”باز خاص“
 (روح) کی طرح ”لامکاں“ تک پہنچ گیا ہے۔

حضرت خواجہ معینؒ کے یہاں صوفیانہ اشعار کی کمی نہیں فرماتے ہیں۔
 بایں ہمیں کہ تو خاک و خاک تیر بود بایں نگر کہ تو آئینہ جمال نما
 لیکن ذرا رومی کے اس شعر کو بھی ملاحظہ فرمائیے:-

بند اجل خود را چو در آئینہ بہ بینی بت غیش ہم تو باشی بکسے گزنداری
 خواجہ معینؒ کا یہ شعر صوفیانہ ذوق کی بہترین چیز ہے۔

نقابِ سستی خود را تو از میاں بزار دگر ہمیں کہ جمالِ کمی شود پیا
 یہی خیال رومی کے یہاں بھی ہے لیکن کسی قدر وسوسے کے ساتھ فرماتے ہیں۔

بہر طرف نگری صورتِ مراہینی اگر بخود نگری یا بسو آں شرو شد
حضرت خواجہ معین کے یہاں سوز دل اور وسعت مشرب پانی
جاتی ہے اور یہی صوفیانہ شاعری کی جان ہے۔

ہزار بار جواب تو گفتہ ام لبیک + ہذاں اُمید کہ یکبار گوئیم یارب
یہ ہے صوفیہ کی تجرید کا کُنائی (UNIVERSAL ABSTRACTION)
اسی نے منصور کو سولی دلائی، اسی نے سرمد کی جان لی، گوش دل سے
اور مزے لیجئے ”یکبار گوئیم یارب“ کی تمنا ممکن ہے خداے تعالیٰ کے
نزدیک سا لہا سال کی ریاضت سے خوشتر ہو۔ اسکے بعد فرماتے ہیں:-

مرا مجوکہ نیابی سیاغ عالم قدس درون سینہ سوزانِ عاصیاں طلب
اسکو کہتے ہیں وسعت مشرب اور یہ ہے وہ صوفیانہ بلند ہمتی جہاں
زاہد مراض کی مقبدا نہ سرگرمیاں ایک زندگی محصیت کو شیوں کے
متوازی نہیں ٹھہرتیں۔ زبانِ جلیے اس شعر پر:-

ز بحرِ عشق یک قطرہ ظہورِ شمرِ صورتِ لبست بہ طرفِ ہمت عاشق ازین کمر نمی گنجہ
شعر کا مطلب یہ ہے کہ منصور نے جو ”انا الحق“ کہا تو یہ کوئی بڑی

بات نہیں کہی۔ یہ تو دریائے عشق کا محض ایک قطرہ تھا جیسا ایک

عالی ظرف عاشق کی شان عالی ہستی کے نزدیک اس سے کمتر درجہ کا اور کون تجلے ہوتا؟ یعنی ”ذیل نغمہ منصور“ ایک دنیسی بات تھی۔ عشق اس سے کہیں زیادہ بڑی باتیں بولنے پر مجبور کرتا ہے۔

عبودیت کے اندر اس شان کبریائی کو ملاحظہ فرمائیے:-

ہر چند کہ واکشتم اور پے من آمد او کہد وفا فردوں چون ید جفا از من
اور یہ شعر ہے یا سحر حلال:-

خواہی کہ خوش بینی در چہر من بنگر من آئینہ اویم او نیست جدا از من
پھر فرماتے ہیں:-

ایں ہمہ زمرہ کز سینہ خودی شنوی توجہ کوئی کہ در رخا نہاں نیست کسی
یہ ہے صوفیہ کا ”مقام وصل“ (UNITIVE STATE) جہاں پہنچ کر ”من تو“

کا سوال ہی اٹھتا ہے۔ خواجہ معین الدین سجری کے دیوان میں اسی طرح کی رمزیاتی شاعری ہے اور خوب ہے۔ دیوان سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کا پایہ شاعری بھی بہت بلند سطح کی چیز ہے۔ سائے دیوان میں نہ کہیں مولویانہ خوش عقیدگی نہ متعبدانہ ظاہر داری، وہی درپردہ راز عشق کا اظہار ہے۔ وہی عشقیہ اصطلاحات ہیں جو ہادی مادی دنیا کے رند

اور مستانہ اشعار میں استعمال کئے جاتے ہیں اس لئے ان کا اثر بھی زیادہ ہوتا ہے۔ کیونکہ صوفی انھیں ندانہ ہدایات کو اپنی کیفیات باطنی کا جامہ پہنایا کرتا ہے۔

حضرت فخر الدین عراقی کے یہاں بھی پرسوز صوفیانہ اشعار ہیں۔ چنانچہ بابا رکن الدین سجاسی نے آپ کے اشعار شکر شمس تبریز سے کہا تھا۔ ”فردنما تم پر اس قسم کے صوفیانہ مکاشفات نہیں ہوتے۔“ عراقی کے اشعار پر حضرت بہاء الدین زکریا کو حال آیا کرتا تھا۔ ایک شب عراقی کے درختوں پر پہنچے تو وہ غزل سنی جس کا ایک شعر یہ ہے:-

چو خود کردند راز خویش تن فاش عراقی را پس را بدنام کردند
اور دیر تک کیفیت میں ہے۔

نظامی کے یہاں عشقیہ غزلیں تو نہیں لیکن شادی مخزن الاسرار میں انھوں نے بھی صوفیانہ شاعری کی داد دی ہے۔ سعدی کا نیم صوفیانہ رنگ ہے۔ اسی طرح خاقانی کے یہاں بھی رسمیتی رنگ کی صوفیانہ شاعری ہے۔ ان کے پسے قصیدہ کا پہلا شعر یہ ہے:-

دل من تعلیم است و طفل بان دانش دم تسلیم سر عشرہ و سر زانو دبستانش

سائے قصیدہ کے اندر تصوف کے رمیاتی و آئینی خیالات کی ترجمانی کی ہے۔ تذکرہ نگاروں نے آپ کی اس آخری زندگی کا بھی حال لکھا ہے۔ جب آپ نے منوچہر شہروان شاہ کی نوکری چھوڑی تھی اور گوشہ گیر ہو گئے تھے۔ لیکن آپ کے کلام میں وہ بے باکیاں نہیں جتنیں صحیح معنی میں صوفیانہ کہہ سکیں۔ خستہ رو کے کلام کے اندر بھی صوفیانہ رنگ ہے۔ لیکن آپ کی حیات بالکل فشرہ معلوم ہوتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے زمانہ کی نیرنگیوں نے آپ کو ہمیشہ ناکام رکھا۔ اس لئے رفتہ رفتہ آپ کے جذبات میں صفحہ لال پیدا ہو گیا۔ آپ کے عشقیہ شعراء میں سوز و گداز تو ہے لیکن وہ جوش و خروش نہیں جو عرفی و نظیری وغیرہ کی غزلیات میں پائے جاتے ہیں۔ خود فرماتے ہیں:-

دلے دارم کہ سامان نیست اورا بدل درے کہ درمان نیست اورا
آپ کی غزلیات کے اندر جہاں عشقیہ مینا بیوں کا اظہار کیا گیا ہے وہاں لفظ
میں ایسی وسعت نہیں پائی جاتی کہ انکی صوفیانہ تاویلیں کیجا سکیں۔ اس لئے
انہیں سی دنیا سے آپ کل کی محبت کے وابستہ کر سکتے ہیں:-

دعائے دوستی از خونِ سیند اہل عشق و من بخونِ دیدہ و شنائے کہ بشنیدم از اہل لب

حافظ شیرازی کی شاعری میں البتہ والہانہ رنگ ہے اور آپ کے الفاظ میں اتنی وسعت بھی ہے کہ ”مجاز کو حقیقت کا جامہ پہنا سکیں۔ آپ کی زندگی کے ساتھ جتنی بھی زاہدانہ حکایتیں کہیں نہ منسوب کی جائیں لیکن اتنا ضرور کہہ سکتا ہوں کہ آپ کے حالات غالباً بہت ملتے جلتے ہیں۔ آپ کی غزلیات میں یہی لطف ہے جو غالب کے اردو کلام میں۔ اسی طرح آپ کی شاعری کو صوفیانہ اسی حد تک کہہ سکتے ہیں جس حد تک غالب کی ”رندانہ زندگی“ اسکی اجازت دے سکے۔ میرے خیال میں فارسی میں خیام اور حافظ، اردو میں غالب و جرات ”شہین“ (EPICURIANS) کے پیرو تھے۔ اور انکی زندگی کا منشا نہ صوفیانہ ذکر و شغل تھا، نہ مولویانہ اتقا۔ اس میں شک نہیں حافظ اور غالب کے صوفیانہ مذاق بھی تھا لیکن وہیں تک جہاں تک افسانہ کا تعلق ہے۔ وہ حقیقتاً بادہ نوش تھے، زند مشرب تھے، باایں ہر دل پاک رکھتے تھے، اس لئے بعض باتیں قلم سے ایسی نکل گئی ہیں جنہیں ”اہلِ مات شاعری“ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ اس لئے اگر ایک مرتبہ آپ یہ فرماتے ہیں کہ:-

گر گویند خلایق کہ کنوں حافظ را چشم برہنہ نگار و لب جام است امرو
تو دوسرے وقت قلم سے یہ بھی نکل جاتا ہے:-

میان عاشق و معشوق ہر حال نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان بخیز
 اگر چشم بویے نگاہ اور لب یہ جام حافظ صاحب کی زندگی کی حقیقتیں ہیں تو کوئی
 وجہ نہیں کہ خواہ مخواہ انکے لئے صوفیانہ تاویلیں کی جائیں۔ اسی طرح دوسرا
 شعر ایک خاص عالم کا پتہ بتا رہا ہے۔ خواجہ سلمان ساوجی کہتے ہیں:-

دل ز بادہ دور است بنگے یافت ہنوز بے ازاں بادہ در شام من است
 ہزار سال رہ آمد ز ما و من تا دوست اگر بروں نہم از ما قدم دو کام من است

مشتاق حرم را گو شو محرم میخانہ باشد کہ ازین خانہ در کعبہ دیے باشد

آوازہ جمال تا در جہاں فتادہ خلق بہ جستجویت سر در جہاں نہادہ
 سودا یان زلفت گرد تو حلقہ بستہ شوریدگان موسیت بر یکدگر فتادہ
 سوئے ز ہشکم برباد دادہ حاصل مطرب زن ترانہ ساقی بیار بادہ

تجائی کہتے ہیں:-

شیخ در صومعہ گریست شد از ذوق سماع من و میخانہ کہ ایری حال مدام است این جا

بسته حلقه زلف تو نه تنها دل است
 هر کجا مرغ دلت بسته ام دامن است این جا
 پیش را باب خرد شرح کن مشکل عشق
 نکتہ خاص گو مجاہد عالم است این جا
 جامی از بوی تو شد مست و دیده جام
 بزم عشق مست چه جای جام است این جا

درد نوشتان جام درد تو اند
 صفت نشینان بارگاه صفا

جلے زاہد ساحل و ہم و خیال
 جان عاشق غرقہ بحیرہ شود
 عکس ساقی دید جامی زان فتاد
 چوں صراحی پیش جام اندر سجود

با خرابتیاں نشین جامی
 بگذر از صوفیان طامانی





رومی کی شاعری

مثنوی اور دیوان کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی کی شاعری میں اگر ایک طرف صوفیانہ اصطلاحات اور عشقیہ استعارے ہیں تو دوسری طرف فلسفہ و کلام کی بھی دقیق بحثیں ہیں۔ آپ صرف ایک صوفی شاعر نہ تھے۔ بلکہ ڈاکٹر گلسن لکھتے ہیں کہ آپ کی مثنوی کا مطالعہ کرنے کے بعد آپ کی فلسفیانہ استعداد کی گہرائی کا پتہ لگانا مشکل ہے چنانچہ ڈاکٹر صاحب نے اگر ایک طرف آپ کے شاعرانہ تخیلات کا سائنی، عطار، نظامی، ہمدانی اور خیام وغیرہ کے کلام سے موازنہ کیا ہے تو دوسری طرف اشراقیت کے سرخیل، فلاطینوس کے افکار و عقائد کا آپ کے فلسفہ و کلام سے مقابلہ کیا ہے ڈاکٹر صاحب نے ہیں۔

”جلال کی غزلیات کی خصوصیت عامہ پر غور کرنے سے پہلے ہم لوگ کون سے خارجی اثرات کا پتہ لگا سکتے ہیں جنہوں نے آپ کی طرز شاعری میں تودی - خواہ یہ آپ کی تحریروں سے واضح ہوں یا آپ کے سوانح حیات اور ان روایات کے جو آپ کے متعلق متداول ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی

تحقیق میں سنائی اور عطار کی شاعری سے آپ بیشتر نظامی، سعدی اور خیام کی شاعری سے کمتر اثر پذیر ہوئے ہیں۔ اسکی تفصیل حسب ذیل ہے:-
 (۱) جلال جب بلج جاتے ہوئے نیشاپور سے گزر رہے تھے تو فرید الدین عطار سے آپ کی ملاقات ہوئی جنھوں نے اپنا "اسرارنامہ" آپ کو دیا۔
 (۲) آپ سنائی کے کلام سے اچھی طرح واقف تھے، سنائی کے متعلق آپ ایک غزل میں ظہار عقیدت کرتے ہیں۔

گفت کسے خواجہ سنائی بھر در مرغ چنغ اچہ نہ کارست خرد
 دس شعر کی غزل ہے جس میں تامل خواجہ سنائی کے ساتھ اپنی دوستی و ارادت کا اظہار فرمایا ہے۔

(۳) رڈھاوس نے افلاکی کے حوالہ سے اور رضا قلی خاں نے دیباچہ یونان مطبوعہ تبریز میں سعدی شیرازی کے ساتھ آپکی ملاقات کا تذکرہ کیا ہے۔
 (۴) آپ نے اپنی ایک غزل میں نظامی کا تذکرہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں:-

نظیر آنکہ نظامی نظم می گوید جفا کن کہ مر اطاقت جفاقت نیست
 (۵) ہم لوگ خیام کے ترانوں کی بعض قصداہے واپس آپ کے کلام میں پاتے ہیں مثلاً ایک جگہ رومی کہتے ہیں:-

”چوں فاختہ او پراں فریاد کناں کو کو“

خیام کی ایک رباعی کا دوسرا بیت ہے۔

”دیدیم کہ برگزیدہ اش فاختہ آواز ہی داد کہ کو کو کو کو“
اس کے بعد ڈاکٹر صاحب مجموعی تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات میں سے آخری تین حضرات کی فکر و عقائد نے کوئی گہرا اثر نہیں کیا۔ سعدی علمی اخلاق کے پیامبر تھے۔ آپ کا قلب تقا سے منور تھا۔ آپ کی زندگی میں نیم صوفیانہ رنگ بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ان محاسن کے باوجود جلال جیسی حساس اور مست طبیعت سعدی کے افکار سے اثر پذیر نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ خیال صاف طور پر دونوں حضرات کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب دیوان مطبوعہ تبریز کے مدون کے حوالہ سے فرماتے ہیں ”سعدی کی غزلیں اپنی نفاست اور نزاکت کے اعتبار سے بہت خوب ہیں لیکن خیالات میں زیادہ تر مجازی رنگ اور بیان میں ناز و نیاز ہے۔ وہاں الہام حقیقت یا صوفیانہ طریقت کی توضیح نہیں پائی جاتی لیکن امتیاز کرنے والے ناقد اور ذہین قاری جانتے ہیں کہ جناب لوی معنوی کے بیان کے ساتھ دوسرا قصہ ہے۔ اسی طرح نظامی کے افکار سے بہشتناں مخزن اسرار“

رومی پر کوئی اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ عمر خیام کی نفی اور بے استقلالی اور بھی فروتر چیزیں تھیں جن سے رومی اثر پذیر نہیں ہو سکتے تھے۔ لیکن اسکے برخلاف عطار اور سنائی کیسے اچھے و متقد نظر آتے ہیں۔ ہلکے قیاس کر سکتے ہیں کہ پہلے پہل منطق الطیر اور حدیقہ کے مطالعہ سے ان کے اندر صوفیانہ نتیجہ پیدا ہوا یہی دو کتابیں آپ کی رہنما تھیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

عطار روح بود و سنائی دوحشم او ما از پے سنائی و عطار آدمیم
رومی کی شاعری کے متعلق ڈاکٹر گلشن نے جس خیال کا اظہار کیا ہے اس کا ایک حد تک مجھے بھی اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف یہ ہے کہ رومی کا رنگ نفل نہ تو منطق الطیر سے اثر پذیر ہوا ہے نہ حدیقہ سے مجھے ڈاکٹر صاحب کے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کہ پہلے پہل رومی کے صوفیانہ نتیجہ پر سنائی یا عطار نے اثر ڈالا ہے۔ رومی کا گھر انا صوفی کا گھر نہ تھا۔ آپ کے والد، دادا، اُستاد سبھی بلند پایہ صوفی گزے ہیں تصوف کی مختلف کتابیں آپ کے زیر مطالعہ رہیں اس لئے یہ تو دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ رومی کے صوفیانہ افکار منطق الطیر یا حدیقہ کے مطالعہ کا نتیجہ ہیں۔ اسکے بعد ڈاکٹر صاحب نے رومی کے کلام پر تنقید کرتے ہوئے آپ کی غریبات کے بہتیرے اقتباسات پیش کئے ہیں۔

ہم لوگوں نے دیکھا ہے کہ جلال کے اہانت میں تصوف درانہ فوارہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ مثنوی اور دیوان اسی فوارہ سے مختلف نالیوں کے ذریعہ رواں ہوئے ہیں۔ ایک تو عظیم الشان خموش اور گہرے دریا کی حیثیت رکھتا ہے جو بہتیرے درخیز اور گونا گوں خطوں سے چکر مارتا ہوا مندر یا پید کناریں میں گیا ہے۔ دوسرا ایک کھن آلودیل کی حیثیت رکھتا ہے جو بہاروں کی شیری خلوت میں دوڑتا ہوا گر پڑا ہے۔ آپ کی غزلیات کے اندر بعض تخیلات کی ہم آہنگی کا ہونا قطعی ہے۔ صوفی کے نزدیک ظاہری فرق یا اختلاف ثبوت ہے ایک محبوبِ حدت کا بلکہ یہی وحدت ہے۔

آن کجہ بود عین آں موج آں موج چہ بود عین دریا
صوفی کے سامنے عالم نیست کی حقیقت رکھتا ہے اور وہ ”غیر حقیقی“ کا مطالعہ کرنا نہیں چاہتا۔ مقیاس کی طرح وہ ایک مرکز کے گرد جس پر اس کے خیالات، اعمال، بلکہ وجود کا انحصار ہے چکر لگاتا ہے جس طرح ایک سیاہ اپنے منطقۃ البروج کو چھوڑ نہیں سکتا، اسی طرح صوفی بھی اپنے مرکزی خیال سے نہیں ہٹ سکتا۔ اس لئے تمام صوفیانہ منشآت ایک ہی روحانی تجربہ کی فہرست اور ایک ہی جذبہ کی مختلف صورت آرائیاں ہیں۔ تمام صوفیوں

کی زبان ایک ہوتی ہے کس طرح ”لا“ (Law) ایمرسن بشیلی ہمیں مثنوی کی یاد دلاتے ہیں۔ ”جوئن ڈی لاکرز“ نے جو غزلیات کہی ہیں انھیں دیکھنے کے بعد ہمیں ایسا دھوکا ہوتا ہے جیسے یہ مثنوی کے تراجم ہوں۔ رضا قلی خاں کا بیان ہے کہ رومی کے بیشتر اشعار ایسے ہیں جن کا عشق و خرد و جذب و مستی، پیچ و دی و سماع کی متضاد حالتوں میں امام ہوا ہے۔ اس سبب نہ تو یہ تمام طبقات کے لئے محبوب ہونگے نہ ہر کان کیلئے قابل قبول بنتے جیسا کہ ایک مشہور آدمی نے کہا ہے ”ہم لوگوں کو ہمارے ہی جیسے آدمی جانتے ہیں، دوسرے لوگ ہمارا انکار کرتے ہیں“۔ دولت شاہ کا بیان ہے مولوی معنوی کے گھر میں ایک ستون تھا۔ جب آپ بحر عشق میں غوطہ زن ہوتے تو اس ستون کو کپڑے اور اس کے چاروں طرف چرخ مارتے۔ اس اشعار آپ اشعار کہتے اور لکھاتے۔ لوگ لکھتے جاتے۔

ڈاکٹر صاحب دہی کے مفصلہ ذیل اشعار دیکر ایک سرسری تبصرہ فرماتے ہیں۔
 بیجا شود در وجد و عین بقا جاکن ہر سو کہ دوئی وارد در گردن ترساکن
 اندر نفسیستی ایں طوطی قدسی زان پیش کہ بر پریشکارانہ شکر خاکن
 چمن ستاگشتی شمشیر ازل بستاں ہندو یکستستی را ترکا نہ تو نیاکن

ان بے پروا نہ اشعار پر ایک نظر کرنے سے قاری معلوم کر سکتا ہے کہ شاعر اپنا تھیلی رنگ کبھی ہاتھ سے جانے نہیں دیتا۔ جلال الدین کے یہاں لغوی اور روحانی معانی کا پلہ ایسا بڑھتا ہے کہ مقصد مجہول ہو جائے۔ آپ کے الفاظ میں ہمیشہ گہری تشریح پنہاں ہوتی ہے۔ نظر بند کی طرح آپ حامل از نہیں ہوتے۔ گو آپ کے استعارے فطرت اور صنعت کے ہر میدان سے لئے گئے ہیں لیکن آپ کا موضوع نہ تو وہ آراستہ صنعت ہے نہ وہ پیراستہ فطرت نگاری۔ جلال الدین اکثر نور و صدف کے استعارے استعمال کرتے ہیں شمس تبریز کا جہاں ذکر آجاتا ہے وہاں مسلسل اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ خدا ایک مہتر باں ہے اور عالم اس کا ایک عکس ہے۔

روح ایک چمکتا ہوا آئینہ ہے جس میں خدا اپنے حسن کی تجلی فرماتا ہے فراق کی ساعتوں میں یہ ایک شعلہ زن آتشکدہ ہو جاتی ہے۔ کبھی وہ ایک بانہ ہوتی ہے جسے قراول کلائی پر بیٹھ جانے کے لئے بلاتا ہے۔ کبھی وہ ایک تنہا قمری بن جاتی ہے جو اپنے جوڑے کی تلاش میں کہکنے سے باز نہیں رہتی۔ شاعر چنگ سے اس کی مثال دیتا ہے جو مغنی کے ہلکے سے زخم سے کانپ اٹھتا ہے۔ لکھاک (STORK) کا نالہ اسے خدا کے خیال کی طرف

خزاں میں درخت انگور کی زرد زرد پتیاں اُسکے نزدیک اُسکے محبوب کی گم شدگی کا ماتم کرتی نظر آتی ہیں۔ سعدی نے بھی بوستاں کے اندر صوفی کے ساتھ فطرت کی اس ہمدردی کا نقشہ کھینچا ہے۔ رومی نے مفصلہ ذیل اشعار میں اس استغراق و مطالعہ کی کیفیات پیش کی ہیں:-

اے طرحِ پش قافا تو قی قی و من قو تو تو قی و من حق حق تو ہے ہر من ہو
اے شاخِ درخت گل اے اطنِ امر قل تو کہا صفت بوبونِ فاخترہ ساں کو کو
اُسکے بعد ڈاکٹر نکلسن نے (ضمیمہ ۱ میں) بعض ان اشعار کا انتخاب درج کیا ہے جن سے خدا کے ساتھ روح کے صوفیانہ وصل، فلسفہ اشراقیت کے اثر، ”وجد و خروج“ (EMANATION) ”وجود عارضی کے خواب“ - ”اصول تخیلات“ - ”عناصر کے تنازع للوصل“ وغیرہ مسائل پر روشنی پڑتی ہے۔ اسکی تفصیل حسبِ ذیل ہے:-

..... (۱) خدا کے ساتھ روح کا صوفیانہ وصل ہے.....

بانہ پدر در ہر فلک یکپہ در اں کردہ ام باختر اں در جہا من سالما گردید ام
یکپہ ناپیدا بدم با او ہم یکجا بدم و ملک او آدنی بدم دیدم ہر بخ دیدم
مانند طفلِ نذر شکم من پرورش دادم حق یکبار زاید آدمی من بار بار زائیدہ ام

در خرقہ کفن پارہ ہا بودم بسے درکار ہا وز دست خود ایں خرقہ را بسیا من پیریدام
 باز اہداں در صومعہ شہا بر وز آورده ام با کافراں در تہجد پیشین تباں خسپیدہ ام
 ہم دزد عیار اں ہم ہم رنج بیمار اں ہم ہم ابرو ہم ہا اں ہم در باغنا ہا پیریدام
 بردہ ہم گم و فنا نہشت ہرگز اے گدا در باغ و بہستان بقا کما فراوان چیدام
 از آب آتش نیستم و ز باد کسرتش نیستم خاک منقش نیستم من بر بہرہ خندیدام
 من شمس تبریزی نیم من نور پاک اے سپر ز نہار اگر مینی مرا با کس مگو من دیدہ ام
 فیلسفہ اشراقیت کا اثر ہے.....

دال (الف) خروج

ز جاناتن بے است دین می یابد چنین اں جان عالم را کز و عالم جو آست
 ز شخص عالم کبری چنین پرگار بیجان کہ چرخ از بے و آست بے و نیابے آست
 زمین و آسمان را مدد از عالم عقل آست کہ عقل قلم نورانی و پاک و درفش آست
 جہان عقل و شن و اد و اد و ا از صفت آمد صفات ذات خلاق کہ شاو کن فکا آست

عالم روح اور جسم کے درمیان بڑی مسافت حاصل ہے۔ پھر بھی روح جسم کے اندر نظر ہر جوتی ہے۔

اسی پر روح کائنات کا بھی قیاس کر لو جس سے کائنات کے ذرول میں تابانی ہے اور جس پر رونق ہستی کا دار ہے۔ دوسرے شعر میں ”چرخ“ کو دائرہ سے مراد ذاتِ باری ہے۔ اشراقیین بھی ذات کو دائرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ”شخص عالم کبریٰ“ سے ”ہستی کل“ (ABSOLUTE BEING) مراد ہے

(ب) خروج و وجہ

ایک گوہر ہے جو بیضیا جو شید گشت دیا کف کرد و کف زمیں شد زودا و سما شد
 الحق نہاں سپاہے پوشیدہ بادشاہے ہر خطہ حملہ آورد آنگہ بہ اصل و اشد
 گرچہ زمانہاں شد در عالمے روان شد تا نیستش بخوانی گرا ز نظر جد اشد
 ہر حالے چو تیر است اندر کمان قالب زودر نشاۃ خویش گرا ز کماں رہا شد
 گرچہ صدف ز ساحل قطرہ رہود و گم شد در بحر جوید اور اغوا ص کا شنا شد
 آنگہ ز عالم جاں آمد سپاہ انساں عقلش وزیر گشت دل فت پاشا شد
 تا بعد چند گاہے دل یاد شہر جاں کرد و اگشت جملہ شکر در عالم فنا شد
 گوئی چگونہ باشد آمدش معانی اینک بوقت خفتن بنگر گشت شد
 چہ وجود عارضی کا خواب

بجنب بر نور آخر کہ چاشت گاہ رسید از آنکہ خفتہ چہ بنبید خواب شد مجبور

بقیہ نوٹ صفحہ ۱۵۶

شعر کا مطلب یہ ہے کہ ہماری باری دنیا ذات باری کی محتاج ہے جو سرشت پر روح و جان ہے۔ چونکہ دائرہ گرد
 خود بچان ہوتا تو ہماری دنیا بزرگی سے عاری ہوتی تیسرا شعر سادہ اور عام فہم ہے۔ مطلب ہے کہ زمین و
 آسمان کے وظائف عمل "عالم عقل" (جسے فلاطینوس ovs کہتا ہے) پر مبنی ہیں۔ کیونکہ عقل کی
 دنیا میں بزرگی صنیا باریاں ہیں اور جو اہرست کی بارشیں۔ اس عقل کی دنیا کی صفات باری سے مدد
 پہنچتی ہے۔ وہ صفات باری جن کا ادنیٰ کرشمہ یہ ہے کہ "کن" سے موجودات کا جلوہ پیدا کر دیا۔

مگو کہ خفته نیم نازم به صنع خدا نظر به صنع حجاب است از چنان منطوق
روان خفته اگر داندے کہ در خواب است از انچه دیکھے نے خوش شدے و سنے بخور
..... پر اصول تخیلات ہے.....

زادہ از اندیشہاے خوب تو ولدانِ خور زادہ از اندیشہاے زشت تو دیو کلاں
سروانِ دیشہاے مہندس ہیں شد قطرِ سرا سر تقدیرِ ازل را ہیں شدہ چندین جہاں
یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ زردشت کے عقیدہ کے مطابق موت کے بعد
پرہیزگاروں کی روحیں اپنے اچھے خیالات اچھی باتوں اور اچھے اعمال کو
ایک خوبصورت لڑکی کی شکل میں دیکھیں گی۔ اسی طرح زردشت کے نظریہ کے
مطابق بُرے لوگوں کی روحیں اپنے شیع خیالات، اپنی بُری حرکتوں اور
بُری باتوں کو ایک بد صورت خوفناک عورت کی شکل میں دیکھیں گی۔ عقیقہ
متواتر زردشت مذہب کی ادبیات میں ملتا ہے۔ (دیکھو کتاب ارداویراف)
..... پر عناصر کا تاراج لاوصل ہے.....

ہر چہ از عنصرِ ندریں یک ہم بجوش نہ خاک بر قرار و نہ نار و غم و ہوا
گہ خاک در لباس گیا رفته از ہوس گہ آب خود ہو اشدہ از بہر این ولا
از راہ اتحاد شدہ آب آتش آتش شدہ ز عشق ہو اہم درین فضا

ارکاں بجانہ خانہ گہشتہ چو بیدارتے از بہر عشق شاہ نہ از لہو چوں شہما
 لے بھیجیرو کہ ترا آب روشنی است تا وارہ ز آب گلت صفوت صفا
 زیر اک طالب صفت صفوت است آب وان غیت جز وصال تو باقریم صفا
 سطور بالا میں رومی کی شاعری کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اُسے
 ڈاکٹر صاحب کے انگریزی بیان کا ترجمہ سمجھنا چاہئے۔ مجھے آپ کی خصوصیات
 شاعری کے متعلق اسکے علاوہ بھی اظہار خیال کرنا چاہئے۔

ڈاکٹر صاحب نے اسکے بعد رومی کی شاعری کا فلاطینوس کے افکار سے
 موازنہ کیا ہے جو فارسی ادبیات میں بالکل نئی چیز ہے۔ کیونکہ آج تک کسی مشرقی
 عالم نے نہ تو تصوف پر اس زاویہ نظر سے بحث کی ہے کہ ہمیں کتنے خارجی عناصر
 مخلوط ہیں نہ کوئی ایسا وسیع النظر اقدہو اجد رومی کے صوفیانہ خیالات کا
 اشتراکیت جدید یا فلاطینوس کے فلسفہ تصوف کے موازنہ کرتا۔



— ۳۵ —

روحی اور فلاطینوس کا موازنہ

ڈاکٹر کلکسن نے اپنی کتاب "صوفیائے اسلام" اور مقدمہ دیوان دونوں میں تصوف کے ان عقائد کا تذکرہ کرنے کے باوجود جو اشراقیت جدیدہ خصوصیت کے ساتھ فلاطینوس سے لئے گئے ہیں نہ تو یہ سمجھا یا کہ خود اشراقیت کیا چیز ہے، اور نہ یہ لکھا کہ فلاطینوس کون تھا اور اشراقیت جدیدہ سے اسے کیا تعلق ہے؟ چونکہ جب تک ہم یہ نہ سمجھ لیں موازنہ بال مبہم رہ جاتا ہے، عام علماء کی طرح ڈاکٹر صاحب نے اصل مآخذ سے معلومات حاصل کرنے کی سعی نہیں کی، جیسا کہ خود انھوں نے دیباچہ کے اندر اسکا اعتراف بھی کیا ہے کہ فلاطینوس کے متعلق انھوں نے لووس ڈیکسن کی ایک غیر مطبوعہ تصنیف سے استفادہ کیا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فلاطینوس کی تصنیف یونانی زبان کی بہت مغلق انشائیں لکھی ہوئی ہے اور عام علماء اسکے مطالعہ میں سرکھپانا نہیں چاہتے۔ "قاموس المذہب الاخلاق" کے مقالہ اشراقیت جدیدہ (NEO PLATONISM) کے اندر مشرح بحثیں ملتی ہیں۔ مقالہ نگار لکھتا ہے :-

جدید فلسفہ اشراقی کا گوارہ ایتھنز کا پُر امن علی شہر نہ تھا بلکہ اسکندریہ کا
 عظیم صنعتی شہر تھا۔ وقتاً فوقتاً جبکہ اسکندریہ کے اسکول کی شہرت ہوئی
 ایتھنز کی سرکاری اکاڈمی اور اسکا پروفیسر جو "دیاوقس" کہلاتا تھا ہمچنی
 چیز بن گیا۔ یہاں تک کہ پانچویں صدی کی ابتدا میں فلاطینوس نے بلکہ
 ایسبلیقوس کے مذہب نے اکاڈمی پر قبضہ کر لیا اور اشراقی بنارہا۔ یہاں تک
 کہ قسطنطین کے فرمان کے بموجب ۵۲۹ء میں اشراقی خطیبوں کا سلسلہ
 جنھوں نے اٹھ سو برس تک ایتھنز میں تعلیم دی تھی منقطع ہو گیا۔ قابل
 لحاظ بات ہے کہ فلاطینوس، فارفیری، ایسبلیقوس وغیرہ خود کو اشراقی
 کہلانا پسند کرتے تھے۔ ACADEMICIANS کہلانا نہیں چاہتے تھے۔
 یہ مشہور بات ہے کہ اسکندریہ اُسوقت ایک ذہنی مرکز ہی نہ تھا بلکہ وہ
 مقام تھا جہاں مشرق اور مغرب کا کھیلنے سے کھوا بھلتا تھا۔ بلا شک
 اُسوقت ایشیا کی دانائی کی شہرت تھی۔ فلاسطراطوس (PHILOSTRATUS)
 ہندوستانیوں کے علوم و معارف کا سب سے زیادہ احترام کرتا ہے۔ اپالونیوس
 طیانوی نے برہمنوں سے مشورہ کرنے کے لئے ہندوستان کا سفر کیا۔ خود
 فلاطینوس تحصیلِ حکمت کی اُمید میں رومی لشکر کے ساتھ ایران میں گیا۔

جبکہ اسکے رفق مال بیجا کی تلاش کر رہے تھے۔ اس لئے یہ فطری بات تھی کہ جدید علمائے فلسفہ اشراقی پر مشرقی اثر کی طرف توجہ کی اور ثابت کیا کہ یہ ایشیا اور یورپ کے فلسفہ کا ایک مجموعہ ہے۔ لیکن گومفری حکومت کے زوال کے مابین مغرب پر مشرق کا بلاشبہ بہت بڑا اثر رہا ہے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ جدید فلسفہ اشراقی کی کسی تعلیم کو غیر مغربی ماخذ کی پیروی بتایا جائے۔ جدید فلسفہ اشراقی یونانی خیال کی جائز ارتقائی صورت کا نام ہے اور خود افلاطون کے افکار و عقائد سے اثر پذیر ہے۔ بعض حیثیت سے تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فلاطینوس سے زیادہ خود افلاطون مشرقی معلوم ہوتا ہے۔ یہ دوسرا سوال ہے کہ جدید فلسفہ اشراقی کس حد تک اسکندریہ کے یہودی اسکول سے جس کے متعلق ہم کو فیلو کی تحریروں سے معلوم ہوا ہے، متاثر ہوا ہے۔ فیلو اور فلاطینوس کے مابین اسی عجیب و غریب مماثلت پائی جاتی ہے کہ بہت سے لوگوں کے نزدیک بلا واسطہ اثر و تاثر سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ لیکن بہت امکان ہے کہ اسکندریہ کے یونانی اور یہودی مذاہب فلسفہ نے پہلو پہلو اثرات کے تحت ترقی کی ہو۔ تعلیم یافتہ بہت پرستوں نے فیلو کی کتاب زیادہ نہیں پڑھی۔ چونکہ

یہودیوں سے وہ زبردست تعصب رکھتے تھے۔

فلاطینوس کون تھا اُس نے کون سی تصنیف چھوڑی جس کے مطالعہ سے ہم اُسکے فلسفہ پر اے زنی کر سکتے ہیں اور اس کے خیالات فلسفہ کے کن مسالک کا اثر پذیر ہوئے ہیں؟ یہ ہیں وہ سوالات جن کا جواب دینا فلاطینوس کے نفس خیالات پر بحث کرنے سے پہلے ضروری ہے۔ "انسائیکلو پیڈیا آف رجن اینڈ اٹھکس" کے مقالہ نگار نے شرح و بسط کے ساتھ ان تمام سوالات کا جواب دیا ہے



فلاطینوس کے حالات زندگی

فلاطینوس کی زندگی ۲۰۵ء سے ۲۷۰ء کے درمیانی زمانہ میں گزری، صحیح تاریخ نامعتبر ہے۔ یونیپیس (EUNAPIUS) اور سوئید کا بیان ہے کہ وہ مصر میں بمقام لیکوپولس (LYCOPOLIS) پیدا ہوا۔ ۲۷ برس کی عمر میں وہ فلسفہ کا طالب العلم بن کر اسکندریہ میں آیا اور امنونیس سے ملا رہا۔ جس کے خطبات بارہ سال تک اُس نے سنے اس زمانہ کے اختتام پر اُس نے اسکندریہ چھوڑ دیا۔ اور شہنشاہ گارڈین کے مشہور محلہ میں شریک ہو کر فارس چلا گیا۔ اسکی غرض یہ تھی کہ ذاتی طور پر مشرقی فلسفہ سے واقفیت حاصل کرے۔ اس لشکر کشی میں گارڈین مارا گیا اور فلاطینوس وقتے انطاکیہ کی طرف واپس گیا۔ اسکے بعد فوراً ہی وہ روم میں اقامت گزریں ہوا اور اپنی بقیہ زندگی یہیں گزاری اسکا شاگرد فاریری (PHARPHYRY) اسکی طرز زندگی کو فلسفیانہ خصوصیت کا نمونہ بتاتا ہے، اسکے بہت سے شاگرد تھے جن میں عورتیں بھی تھیں اور مرد بھی۔ بوڑھے بھی، جوان بھی، جن کے سامنے وہ خطبہ دیتا۔ گو "بگ"

کتاب ہے کہ اُسکی درسگاہ تعلیمی کمرہ کھلانے کے بجائے ایک علمی جمعیت
 کہی جاسکتی ہے۔ اپنی زندگی کے اخیر زمانہ میں اُس نے لکھنا شروع
 کیا۔ اسکے علمی اور درسی حلقہ میں چند ممتاز اور نامور حضرات بھی شریک
 ہوتے تھے جیسے SENATOR ”راجتینس“ جسے اُس نے دنیاوی
 مقبوضات سے ترک کر دیتے اور شہری زندگی سے الگ ہو جانے کی رغبت
 دی۔ شہنشاہ جالینوس (GALZENUS) اور اُسکی ملکہ سلونینہ اُسکی
 بڑی گرویدہ تھیں۔ یہاں تک کہ انھوں نے اُسکی وحشیانہ تجویز میں مقام
 ”کمپینینہ“ کے ویران اور غائب و بانی کنارہ پر ایک شہر کی تعمیر کے متعلق
 تھی اور جسے فلاطینوس فلاطرن کی جہودیت کے نمونہ پر بنوانا چاہتا تھا مدد
 دینے کا وعدہ کیا۔ خوش قسمتی سے یہ خیال ترک کر دیا گیا۔ اس عزت گزینی
 کے باوجود فلاطینوس ایک مشغول نسان بھی تھا اور اعلیٰ طبقہ کے نوعمر
 یتیموں کا محافظ تھا۔ وہ صلح کرانے میں آگے ہوتا مگر حریف فلسفیوں کے
 اسکا کوئی دشمن نہ تھا جن میں ایک نے جیسا کہ فارغیری کا بیان ہے سحر کے
 ذریعہ اسے دیوانہ بنا دینے کی فضول کوشش کی تھی۔ وہ ایک اہل زندگی
 گزرتا تھا۔ گوشت نہیں کھاتا تھا اور سوتا بھی کم تھا۔ ۶۶ برس کی عمر میں

مدت دراز تک بیمار رہ کر ”منطرقی“ کے نزدیک ایک ہیات کے مکان میں حلت کی اُسکے دوست یوستوکیس (EUSTOCHIUS) طبیب نے اُسکے آخری الفاظ ”میں تمہارا منتظر تھا۔ قبل اُسکے کہ میرے اندر جو الوہیانہ اصول ہے وہ کائنات کے اندر چشمۂ الوہیت میں مل جانے کے لئے جُدا ہو جائے۔“ ہم لوگ خیال کر سکتے ہیں کہ اس مشغول زندگی میں عبادت اور مراقبہ کا گز نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن بات یہ نہیں۔ فلاطینوس کثرتِ ساری راتیں خوش عبادت میں گزار دیتا تھا۔ وہ ہمیشہ کوشاں رہا کہ خود کو اس بہیمانہ زندگی کے طوفان خیر امواج سے جسکی پرورش گوشت اور خون سے ہوتی ہے بلند رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس اللہ والے انسان کو جس کے خیالات کا مرکز ہمیشہ اللہ جل و علا اور آخرت تھا، چند مرتبہ شہود و حضور خداوندی کی فوقیت میسر آئی جس میں نہ اس نے صورت حسی دیکھی نہ صورت ادراکی۔ چونکہ اسکی ذات حیات و ادراک کی دنیا سے بالاتر ہے۔ یہی تمام صوفیوں کا پر لطف خواب ہے۔ فلاطینوس کو یہ لطائف ربانی چھ سال کے اندر جبکہ فارسی اُسکی رفاقت میں تھا چار مرتبہ میسر آئے۔



فلاطینوس کا مذہب فلسفہ

فلاطینوس بالارادہ غیر مقلد نہ تھا۔ اسکی تجویز میں یہ بات نہ تھی کہ وہ افلاطون، ارسطو اور رواقیین کے مذاہب میں اتحاد پیدا کرے۔ وہ خود کو اشرافی سمجھتا تھا اور یقیناً ایک CONSERVATIVE اشرافی سمجھتا تھا، متقدمین کے احترام نے چوتھری صدی عیسوی کی جزوی روح تھی جبکہ ذہن خلاق میں جزر پید ا ہو گیا تھا اسکے اندر قدیم فلاسفہ کے افکار پر جرح کرنیکی حریت باقی نہ رکھی اور وہ دکھاتا رہا کہ فلاسفہ کے اندر جو متضاد نظریات ہیں وہ محض ظاہری اختلافات ہیں۔ لیکن یہ صرف افلاطون کی ذات ہے کہ اسے وہ مضبوط الہام بتاتا ہے۔ وہ کبھی اعتراف نہیں کرتا کہ وہ اپنے پیشوا کی تعلیم کو چھوڑتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ اسکے تین اصولی معتقدات واحد، روح، نفس صرف افلاطون ہی کے یہاں نہیں پائے جاتے بلکہ فاریندس، ہر قلیطوس، انفر اغورس، امقد قلس وغیرہ کے یہاں بھی ملتے ہیں۔ وہ افلاطون کے بعد سب سے زیادہ انفر اغورس کا احترام کرتا تھا، گو فلاطینوس حقیقتہً اس مذہب سے

زیادہ مستفیض نہوا سوائے اسکے کہ افلاطونی روایات کے ذریعہ اُس نے
 کچھ یہاں سے بھی لیا۔ ارسطو کیساتھ وہ بہت آزادانہ سلوک کرتا ہے اور کھلم
 کھلا اُس کے تعینات پر تنقید کرتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ارسطو نے بہت
 زیادہ اسے فیض پہنچایا خصوصیت کے ساتھ اشراقیت صلیب کے بنیادی عقائد
 ”قدرت“ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ (ڈونامس) اور ”برکت یا عمل حسنہ“
 $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ (ملفوظِ یوآگیا) ارسطو کے یہاں سے لئے گئے ہیں۔
 فلاطینوس کے نزدیک دُنیا کے تخیلِ زندہ ہے۔ ہر ایک خیال ایک
 $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ہے۔ اس طور سے فلاطینوس خیالات کے اندر خود مختاری
 کا معترف ہے جو افلاطون کے یہاں نہیں۔ نفسیات کے اندر بھی ارسطو کے

۱۔ میں اپنے عزیز دوست جناب مبین الدین احمد صاحب کا بہت مشکور ہوں کہ انھوں نے جناب سید
 ہمدی امام صاحب بیرسٹر (ڈپٹی) سے ان یونانی الفاظ کے متعلق بعض معلومات فراہم کئے۔
 ہمدی امام صاحب بیرسٹر ہونے کے علاوہ کئی زبانوں کے ماہر ہیں میرے ہتھساز کے متعلق آپ نے
 جس انداز سے جواب لکھنے کی رحمت گوارا فرمائی ہے اس سے آپ کے ذوقِ ادب پر ایک جگہ روشنی پڑتی ہے
 یونانی لفظ ”ملفوظ“ انگریزی ترجمہ

PATENTIALITY CAPA-
 BILITY POWER }

DUNAMIS

$\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$

GOOD WORK }
 BLESSING }

EVERYEIA

$\epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$

ایسے اہم فیوض و برکات اُس نے لئے جن کا اعتراف اُس نے نہیں کیا۔
 کہا جاسکتا ہے کہ فلاطینوس ارسطو سے افلاطون کی نسبت زیادہ واقف
 تھا۔ گو وہ صرف چار مرتبہ اُس کا نام لیتا ہے اپنے جانشینوں کی نظر
 میں فلاطینوس نے صرف انھیں دو مذاہب سے اصولی مواد حاصل کئے۔
 رواقیین کے مقابلہ میں فلاطینوس کا رویہ معاندانہ ہے۔ چونکہ مادیت اور
 اُسکی تمام صورتوں سے معارضہ کرنا اس کا نصب العین تھا، پھر بھی اُس نے
 رواقیین سے بھی حاصل کیا خصوصیت کے ساتھ اُسکا DYNAMIC
 PANTHEISM یہیں سے اثر پذیر ہے۔



اہم تصنیف

فلاطینوس کی کتاب ENNEADES کی ترتیب اسکے شاگرد فار
 فیری نے دی ہے۔ اسکا قلمی نسخہ بہت ہی بدخط تھا۔ چونکہ فلاطینوس کی آنکھیں
 کمزور تھیں اور وہ اپنے خطبات کو علمی صورت میں مرتب کرنے کی پروا نہیں
 کرتا تھا۔ فار فیری نے بڑی محنت سے اسکے مواد کو موضوع کے مطابق مرتب
 کیا۔ گو اس نے اسے چھ جلدوں اور ہر جلد کو نو ابواب میں تقسیم کر کے اپنی
 دانائی کا ثبوت نہیں دیا لیکن اُس نے نو ابواب میں ”مقدس اعداد“ کے وہمی
 عقیدہ کے اعتبار سے اسے تقسیم کیا تھا۔ اشرقیہ جدیدہ کے نوجوان رُبان
 جو تقریباً فلاطینوس کی یاد کی پرستش کرتے تھے اسکے مہم طرزِ تحریر اور ہپولے
 نگارش سے مالاں تھے۔ ذومعنی تندر، مہم، منتشر اور پریشان اسکے انشاء
 کے متعلق تین عقیدے ہیں ان ابواب کی جو اسکی دانائی اور فطانت کو انسانیت
 بالاتر تصور کرتے تھے۔ جدید قارئین بھی ان سے اختلاف نہ کریں گے۔ فلاطینوس
 کی کتاب بڑھ کر مغلط انشائیں یونانی زبان کی کوئی دوسری کتاب نہیں
 اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ خراب یونانی زبان میں لکھی گئی ہے مصنف خط بیہ میں

اپنے حافظہ کو تازہ رکھنے کے لئے یادداشت لکھنے میں اپنے طلبہ پر رحم نہیں کرتا۔
 ENNEADES کے اندر ایسے حصے بھی ہیں جو اپنی خوبی و نزاکت

لطافت و جمال اور حسن ادا کے لحاظ سے قارئین کو خوش بھی کرتے ہیں
 درس بھی دیتے ہیں۔ لیکن ہیئت مجموعی گمان غالب یہ ہے کہ کسی بڑے
 معلم نے اپنی شہرت کے رسمہ میں اس قدر رکاوٹیں نہیں پیدا کی ہیں جس قدر
 شگفتہ نگار افلاطون کے اس پرستار نے پیدا کیں۔ فلسفہ کے جدید طلبہ
 اس کا مطالعہ کرنا نہیں چاہتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسکے فلسفہ کے متعلق جتنی
 غلط فہمیاں متداول ہیں کسی جدید یا قدیم مذہب فلسفہ کے متعلق نہیں
 پائی جاتیں۔ نقادوں نے صرف ایک دوسرے کی رائیں نقل کر دی ہیں
 فلاطینوس نے فلسفہ حقیقی کے تین دشمنوں، مادیین، مشککین، اور
 ثنویین کو تباہ کرنے کا ہتھیہ کر لیا تھا۔ وہ اپنے عقیدہ میں سمجھتا تھا کہ یہی
 تین غلطیاں ہیں جن پر رد و قدرح کرنا چاہئے۔ جن نقادوں نے فلاطینو
 کے اندر فلسفہ ثنویت دریافت کیا ہے انھوں نے سر سے پیر تک اس کو
 سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ مشہور اشراقیت اکثر ثنویاتی صورت اختیار کر لیتی
 ہے۔ لیکن نہ افلاطون کے باب میں یہ صحیح ہے کہ وہ دو اصول دنیا او

دو دنیاؤں کا قائل تھا۔ نہ فلاطینوس کے باب میں، جہاں تک فلاطون
 کی ذات کا تعلق ہے ”برنارڈو بوسونکوٹ“ نے اپنی کتاب ”مبادی انفرادیت
 و قدر“ (مطبوعہ لندن) میں یہ مسئلہ شفی بخش طریقہ سے طے کر دیا ہے۔



تلامیذ

ہماری تیسری صدی مسیحی جیسے بنجر دماغی دور میں فلاطینوس
جیسے غور و فکر کرنے والے ذہن کے وجود نے فلسفہ یونانی کے مستقبل پر
ایک قرعہ اُڑا دیا۔ فلاطینوس کے مذہب کے تمام مسالک کو
مہذب کر لیا۔ اُسکی وفات کے ایک سو برس کے بعد یونیفیس اُبتا تھا
کہ غور فلاطون سے زیادہ لوگوں نے اسکا مطالعہ کیا۔ اور بہت صحیح طور پر یہ
بتا رہے کہ اسکی شہرت بڑی حد تک اُسکے شاگرد فاریری کی ذات کی
مرہون بنتے۔

فاریری ۶۲۳ء میں پیدا ہوا اور ۳۳۷ء کے بعد جلد ہی وفات
کی۔ وہ مسیحیت کے شدید مخالفت کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہے۔ لیکن ہمارے موجود
موضوع اسکی اس خصوصیت کو نمایاں کرتا ہے کہ اس نے اشراقیت جدیدہ پر
کیا اثر ڈالا، خصوصیت کے ساتھ وہ شارح اور مفسر تھا۔ اسکی تحریروں کے بعد
کثرت تعلیمی مقاصد کیلئے استعمال کی گئیں، اور صرف اسی کی ذات کی بدولت
فلاطینوس کی تصنیفات محفوظ رہ گئیں۔ اسکی بہت سی تصنیفات میں سے

جو چند بجائی ہیں نکام مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس فیصلہ پر پہنچتے ہیں کہ اس نے اپنے استاد سے مکمل طریقہ پر طبقہ سفلی سے روحانی ترقی کے متعلق تدبیریں کیں۔ اُس نے زہر پر بہت زور دیا اور خصوصیت کے ساتھ گوشت کی غذا سے ممانعت کی۔ اُس کا خیال تھا کہ فلسفی کو عام انسانوں کی طرح زندگی نہیں بسر کرنی چاہئے، بلکہ ایسے قواعد کا پابند ہونا چاہئے جو مقتدایان مذہب (جو دوسری نسبت پاکبازانہ زندگی گزارنے کے ذمہ دار ہیں) اپنے لئے منتخب کرتے ہیں وہ تنازع کے اس نظریہ کا منکر تھا کہ انسانی رو میں حیوانی جسم اختیار کر رہی ہیں جسے فلاطینوس نے تسلیم کر لیا تھا۔

فارسی ایک عابد اور بلند اخلاق کا انسان تھا۔ مزاج میں وحشت مطلق ایک بار فلاطینوس نے اسے اپنی ہی جان لینے سے منع کیا۔ وہ فریضہ کی حیثیت سے اپنی وہمیات یا خرافات کا مقرر تھا لیکن معجزات انجیل پر اُسے جو عقائد تنقیدیں کی ہیں وہ اس کی ذہانت اور دانائی پر دال ہیں۔ اگسٹائن نے جو اس کے بعد گزرا ہے اس کے متعلق لکھا ہے کہ اس کے بعض معتقدات فلاطون کے یہاں سے نہیں لئے گئے بلکہ اپنے کلہاڑی استاد سے اُس نے حاصل کیا۔ ایک دوسرا شامی بیلیقیوس فارسی کا شاگرد تھا۔ اس کا مسلک فلسفہ کی نسبت

زیادہ تر مذہبی رنگ رکھتا تھا۔ اسکو اشرافی روایات کی بہ نسبت فیثاغورث کے مقدمات سے زیادہ ہمدردی تھی اُس نے ۳۳۰ء میں انتقال کیا۔

فراقلوس (PROCLUS) اشرافیت جدیدہ میں فلاطینیوس کے بعد سب سے بڑا فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ وہ ۵۰۰ء میں مقام قسطنطنیہ پیدا ہوا اُسکا تعلق ایک لیسین گھرانے سے تھا۔ پہلے اُس نے اسکندریہ میں تعلیم حاصل کی۔ اسکے بعد ایتھنز میں یا جہاں پلوچارس (باوجود پیرائہ سالی) اور سیرمنیوس نے تعلیم دی ۵۳۰ء میں وہ درگاہ کا افسر بن گیا اور اپنی وفات کے زمانہ ۵۴۰ء تک اس عہدہ پر فائز رہا۔

اسکے مزاج میں ایک قسم کی عجلت پسندی تھی لیکن اسکے اندر منساہی اور جذب و شمش کا مادہ تھا۔ اسکی زندگی ایک جامعہ کے معلم کی مشغول زندگی تھی۔ وہ دن میں پانچ بار کھڑا رہتا تھا۔ ضخیم کتابیں لکھ ڈالیں اور پھر بھی شام کے وقت طلبہ کو درس دیتا اور میونسپل مور میں مستعد و کچپی لیتا۔ یہ اور تعجب انگیز بات ہے کہ وہ مذہبی ریاضتوں کا جوش بھی رکھتا تھا۔ دن میں تین بار آفتاب کی پرستش کرتا۔ مصری تاریخ کے تمام مقدس ایام کا احترام کرتا۔ اور رات کا ایک حصہ عبادت، حمد اور

قربانی میں گزارتا۔ اُسکا مذہب بہتیرے اصول کا ایک مجموعہ تھا۔ اُسکی زندگی ہی میں اس کے متعلق افسانہ تراستی ہونے لگی، دیوتا جسم بنکر اُسکی زیارت کرتے اور وہ معجزات دکھاتا۔

مفصلہً بالا بحث سے پتہ چلتا ہے کہ پانچویں صدی عیسوی میں فلاطینوس کے فلسفہ کا بہت زور تھا اور اس تاریخی شہادت کو دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ مختلف مذاہب فلسفہ میں اسلام سے سب سے زیادہ قریب اشراقیت جدیدہ کا زمانہ تھا جو اُسکے مدون فلاطینوس اور اُسکے تلامیذ فارغی، فرافلوس وغیرہ کے ذریعہ رواج پاتا رہا۔ اس شک نہیں یہودی فلسفہ اسکندریہ کے قائد عظیم فیلو کا زمانہ بھی اسلام سے بہت قریب گزرا ہے۔ اور ڈاکٹر کلسن نے "صوفیائے اسلام میں تاریخ تصوف پر بحث کرتے ہوئے" فیلو کی اثر آفرینی کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ لیکن "فیلو" کے خیالات پر اسرائیلیات کا گہرا اثر تھا۔ وہ فلسفی تھا لیکن مذہبی رنگ کا۔ اس کے برخلاف فلاطینوس نے اپنے نظریات کی بنیاد فلاطون اور انفر اغورس کے فلسفہ پر رکھی۔ وہ فلسفہ مشائین (PREPATETICS) سے بھی اثر پذیر ہوا۔ اس لئے فلاسفہ اسلام اسکندریہ کے یہودی فلاسفہ سے بھی اسی مبسوط بحث کی تلخیص کی ہے۔

فلاطینوس کی زندگی تصنیفات، تلامیذ اور عقائد کے متعلق ایسا کچھ معلوم نہیں ہے کہ اس کی وضاحت کی جا سکے۔

کی بہ نسبت فلاطینوس کے خالص فلسفیانہ تخیلات سے زیادہ اثر پذیر ہو سکتے تھے۔ چنانچہ رومی کے صوفیانہ اور فلاطینوس کے فلسفیانہ معتقدات میں بڑی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے۔ رومی اسی خیال کو جسے فلاطینوس اجمالی طریقہ سے غیر صناعانہ رنگ میں پیش کرتا ہے، مبہم تشیل میں بیان کرتے ہیں۔ اشراقیت جدیدہ میں کوئی ایسی بات باقی نہیں رہتی جسے رومی نے اپنے دیوان اور مثنوی کے مطالعہ کرنے والوں کے سامنے پیش نہ کر دیا ہو۔ ڈاکٹر صاحب نے رومی اور فلاطینوس کا موازنہ کیا ہے جو حسب ذیل ہے:-



روحی اور فلاطینیوس کے تخیلات

فلاطینیوس کا تخیل اس غرض و مقصد پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ سے وصل کامل حاصل ہو جائے۔ اس نے عالم مادی کے اوپر حقائق مابعد الطبیعہ کا اعتراف کرتے ہوئے دو باتیں پیش کی ہیں۔

(الف) دونوں کے درمیان کیا رشتہ ہے (ب) وہ کون سے ذرائع ہیں جنکی وساطت سے انسان مادہ کی کشمکش سے نکل کر لطافت روحانیہ سے بہرہ اندوز ہو سکتا ہے۔

پہلے نظریہ کے متعلق فلاطینیوس نے مفصلہ ذیل فکر پیش کئے ہیں۔
(۱) وحدت کاملہ (ABSOLUTE UNITY) یا جسے تمام موجودات کا مبدی کہیں ایک ارفع خیال سے تعبیر کریں، سب بڑی خوبی سمجھیں یا حسن بدیع کا مرقع مائیں۔ نہیں نہیں یہ تمام تعبیرات بالاتباع ہیں چونکہ یہ حجازی سمجھ سے ارفع ہے اسی لئے مقال میں ادا نہیں کر سکتے صوفیانہ اصطلاح میں ”وحدت کاملہ“ کے لئے ”قدم“ کا لفظ آتا ہے۔ مولانا روم اپنی تعبیرات مجازیہ میں اس کے لئے بحر و نور، عشق و مے اور حسن و صدق کے الفاظ لائے ہیں۔

(۲) عقل کل (UNIVERSAL MIND) ذات واحد کسبے بڑا نتیجہ اور جو ذات واحد سے کمتر ہے۔ ”یہ اعیانِ علمیہ“ (IDEAS) کا مسکن ہے اور عالم فانی کا حقیقی مستقر۔ صوفیہ ان خیالات کو جن کا تعلق عالم فانی سے ہے ”اعیانِ ثابہ“ کہتے ہیں۔

(۳) روح کل یا نفس کل (UNIVERSAL SOUL) عالمِ لاہوت کی پیداوار ہے اور عالمِ ناسوت پر جاری و ساری ہے۔ عالمِ ناسوت عالمِ مادی کو کہتے ہیں۔ مادہ نام ہے صورت و عدم ہمیں بذاتِ خود کچھ نہیں لیکن یہ تمام اشیاء کا آئینہ ہے۔ ”یہ سراپا شر“ ہے جس میں خیر کا وجود نہیں۔ شر کے متعلق مولانا روم کے خیالات حیرت انگیز طور پر فلاطینوس کے مل جاتے ہیں۔ (ب) نفس (روح) عالمِ ارواح سے متعلق ہے۔ یہ اس سرچشمہ سے نکل کر پیکرِ مادی میں داخل ہوا۔ اس کا یہ داخلہ اسکے ارادہ کے ماتحت نہ تھا، بلکہ شعورِ فطریہ کی ضرورت نے اسے اس امر پر مستعد کیا۔ جسم و جسمانیات کے عتبا سے یہ فطرت کا ایک حصہ ہے۔ لیکن روحانیات کی حیثیت سے پھر بھی مضبوطی کے ساتھ یہ عالمِ تخیل میں اپنا قدم جما دیتا ہے۔ ہر چند یہ انحطاط پذیر ہے لیکن وہ قدیم نشین اسکے سامنے کھلا ہوا ہے۔ اس نشین کی طرف لوٹنا

انسان کا سب سے بڑا فریضہ ہے۔ چونکہ روح و نفس کا فقدان کمال محض
 جسمانیات کے حجابات پر مبنی ہے اس لئے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب یقیناً
 جسمی منقطع ہو جاتا ہے تو اسے پھر وہی درجہ کمال میسر ہو جاتا ہے اُسے
 دنیوی تصورات اور نفسانی امور و لعب یا ان امور سے جو عنصر لاہوتیہ کے منافی
 ہیں پاک کھا جائے تو پھر اسے وہ آشیانہ خلد حاصل ہو جاتا ہے جسے موجودہ حاکم
 میں اس نے کھو دیا ہے حتیٰ کہ عالم محسوسات میں گر بھی انسان عالم روحانی کی لذتیں
 حاصل کر سکتا ہے اور خود جمالیات دنیوی سے انسان میں یک شعلہ قدس و التہاب صفا
 پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عشق تعبیر ہے حسن و خوبی کے ذوق سے۔ روح ایک تہذیب
 سلسلہ مقامات کو طے کرتی ہوئی اپنے آشیانہ کی طرف روانہ ہوتی ہے جس سے
 آشیانہ کی آخری منزل میں روح ایک ایسے عالم میں پہنچ جاتی ہے جہاں علم
 و عقل کا گزر نہیں دریاں وہ ایک ایسے غیر شعوری حال سے لذت اندوز ہوتی ہیں
 جہاں شاہد و مشہود طالب و مطلوب و عاشق و معشوق کے امتیازات اعتباری
 مٹ جاتے ہیں اور انسان اپنے پکیا دی سے نکل کر اس سرشتیہ لاہوت میں
 مل کر غائب ہو جاتا ہے۔ غالباً اسی منزل کی طرف اشارہ کیا ہے:-
 صمد مشہود و شاہد مشہود ایک ہے حیراں ہوں پھر مشاہد کہ کس حشامیں



سنائی و روحی

سنائی ایک بلند پایہ صوفی شاعر تھے۔ ابتدائی زندگی تو درباری تھی۔
 عہد غزنویہ میں نشو و نما پائی۔ اور بہرام شاہ ابن مسعود ابراہیم غزنوی ^{۵۱۲ھ}
 ۵۱۲ھ کے عہد میں وفات کی۔ آپ کی صوفیانہ زندگی کی ابتدا ایک مجذوب
 کی بڑے سے شروع ہوئی۔ "نفحات الانس" اور "فرشتہ" میں اس واقعہ کی تفصیل ہے
 اور دونوں میں تاریخی غلطیاں ہیں فرشتہ نے نفحات سے یہ واقعہ نقل کیا
 ہے علامہ شبلی نے بھی شعر الجہم میں اپنی اجمالی تنقید کے ساتھ یہ روایت لکھی
 ہے لیکن انھوں نے تیسری غلطی یہ کی کہ لکھ دیا کہ فرشتہ نے اس واقعہ سے انکار
 کر دیا ہے۔ حالانکہ فرشتہ کو جامی سے صرف حدوت واقعہ کی تاریخی تعیین کے
 متعلق اختلاف ہے۔

سنائی کے توبہ کی حقیقت یہ ہے کہ ایک نوجوان سلطان محمود کی تعریف
 میں ایک قصیدہ لکھ کر دربار کی طرف جا رہے تھے۔ راستہ میں ایک آتش خانہ
 (گلخن) کے دروازہ سے گزر رہا تھا۔ دیکھا کہ ایک مجذوب "لائے خوار" شراب
 کی تہ نشین پینے والا، کے نام سے مشہور تھا اپنے ساتھی سے کہتا ہے کہ

سلطان محمود کے اندھے پن کے نام پر ایک پیالہ بھرو۔ ساقی نے کہا سلطان محمود ایک مسلمان بادشاہ ہیں اور جہاد میں مشغول ہیں۔ لائے خوار نے کہا کہ بہت بُرا آدمی ہے جو ملک اسکے زیر نگین ہے کہ یہ تو قبضہ رکھ ہی نہیں سکتا اور چاہتا ہے کہ دوسرے ملک پر قبضہ کرے۔ یہ کہہ کر اُس نے شراب کا پیالہ اٹھایا اور پی گیا۔ پھر کہانی شاعر کی مابینائی کے نام پر دوسرا ساغر بھرو۔ ساقی نے کہا سنا ئی ایک فاضل اور لطیف طبع شاعر ہیں۔ لائے خوار نے کہا کہ اگر اسکی طبیعت میں لطافت ہوتی تو ایسے کام میں مشغول ہوتا جو اسکے کام آتا چند ہیودہ باتیں جو اسکے کسی کام کی نہیں کاغذ پر لکھ رکھی ہیں اور نہیں جانتا ہے کہ وہ کس لئے پیدا ہوا ہے۔ سنا ئی نے سنا تو غفلت کی پٹی دور ہوئی اور راہ سلوک اختیار کی۔ اسکے بعد مؤرخ تنقید کرتا ہے۔

(برخردمندان خردہ دال پنہاں نمانا کہ شیخ سنا ئی معاصر بہرام شاہ بود و آں کتاب (یعنی حقیقہ) را در سنہ خمس و عشرين و خمسائے بنام نامی آں شاہ عالی جاہ نظم نمود۔ و چون سلطان محمود غزنوی در سنہ ۵۲۰ھ احدی و عشرين واربعاۃ وفات یافتہ از ملاحظہ اس دو ماریج

نزد اذکیا سمت وضوح می پیوندد کہ صحت حکایت مجذوب لائے خواہ
در عہد سلطان محمود بغایت مستبعد است و ظاہر این امر در عہد سلطان
مسعود واقع شدہ و کتابان غلط کردہ بنام سلطان محمود زیشتہ اند^۱۔

ابوالقاسم نے یہ روایت نفحات سے لی ہے اور اسی پر انھوں نے
تنقید کی ہے۔ جامی نے اس واقعہ کو صاف طور پر سلطان محمود کی طرف
منسوب کیا ہے۔ فرشتہ کی نہ تو یہ تنقید صحیح ہے کہ کتابت کی غلطی کے باعث
مسعود کی بجائے محمود کا نام درج ہو گیا ہے۔ اور نہ یہ تعین کہ یہ واقعہ
سلطان مسعود کے عہد میں ہوا ہوگا۔ جامی لکھتے ہیں :-

و سبب تو بہ بے آں بود کہ سلطان محمود سبکتگین در فصل زمستان
بغیریت گرفتار بعضے از دیار کفار از غرنیں بیروں آمدہ بود و سنائی در
ملج بے قصیدہ گفتہ بود می رفت تا بعرض رساند بدین کلخن رسید کہ یکے
از مجذوبان و محبوبان کہ از حد تکلیف بیروں رفتہ کہ مشہور بود بہ ترائے
خوار زیرا کہ پیوستہ لائے شراب خوردے در آنجا بود آوازے شنید کہ با سانی
خود می گفت کہ پرکن قدحے بہ کوری محمود سبکتگین تا بخورم انج^۲۔

۱۔ تاریخ فرشتہ مقالہ دوازدہم۔ ۲۔ نفحات السنن مذکورہ سنائی۔

محمود کے ساتھ سبکدہی کا بھی لفظ ہے مسعود کے ساتھ سبکدہی کا لفظ نہیں
 آتا۔ اس "اضافہ" سے صاف ظاہر ہے کہ جامی نے محمود ہی لکھا
 ہوگا اس لئے یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے بلکہ خود مصنف سے ہو گیا ہے
 دوسری وجہ یہ ہے کہ "ایتھے" نے اپنی فہرست مخطوطات میں سنائی کی
 وفات کی تاریخ ۵۴۵ھ بتائی ہے اور دولت شاہ نے ۵۴۵ھ لکھا ہے۔
 ڈاکٹر نکلسن اسے غلط بتاتے ہیں۔ اگر ۵۴۵ھ ہی کو سنائی کی وفات کی
 تاریخ مان لیں تو سلطان مسعود کی وفات ۵۴۳ھ سے ۵۴۵ھ تک ایک سو
 بارہ سال کا زمانہ ہوتا ہے اس لئے اس واقعہ کا حدوث جس طرح محمود
 کے زمانہ میں نہیں ہو سکتا تھا اسی طرح سلطان مسعود کے زمانہ میں بھی مستبعد ہے۔
 جامی نے غلطی کی تھی۔ فرشتہ نے محمود کو کتابت کی غلطی سمجھی اور اس
 واقعہ کو سلطان مسعود کی طرف منسوب کیا۔ یہ دوسری غلطی ہے علامہ شبلی
 نے تیسری غلطی کی۔ فرماتے ہیں:-

میں نے تاریخ و تذکرہ میں عرصہ ہوا سنائی کے حالات کا مطالعہ کیا
 تھا اور آپ کے کلام کا انتخاب اس سے قبل دیکھ چکا ہوں لیکن شنوئی
 منطق الطیر کا مطالعہ کرنے کے بہت دنوں کے بعد حدیقہ میری نظروں سے

گزری، اور پہلے پہل جب میں نے اسے دیکھا تو میری حیرت کی کوئی انتہا نہ تھی کہ یہ دہری حلیقہ ہے جسے نکلسن نے رومی کے خیالات کا ماخذ قرار دیا ہے اور جو صوفیانہ رنگ کی اولین کامیاب اور قابل قدر تصنیف سمجھی جاتی ہے، حیران ہوں اس کے بعض اجزاء کو سنائی کے اس عہد کی سپید اول سمجھوں، جب تعلقات دنیوی اُنپر مسلط تھیں اور جب آپ کی روحانی زندگی اس بلند سطح پر نہیں پہنچی تھی جہاں پہنچکر انسان اپنی نفسیات کی پاکیزگی، اپنی روح کی لطافت، اپنے جذبات کی قدسیت کے ذریعہ اسکا احساس نہیں کرتا کہ وہ ہے کیا اور اُس نے کون سا کارنامہ انجام دیا؟ پچاسوں صفحات بادشاہ وقت، شہزادہ، اُمرا اور شاہیرواکا بردار کی بے سرو پا مدح سرائیوں سے رنگین ہیں۔ اسی طرح بہتیرے صفحات شاعر اُعلیٰ، خود ستائی، خود دہائی علاوہ ازیں ”جذباتِ امانیت“ سے پُر ہیں۔ کیا ایک ایسا شاعر رومی جیسے عالی ظرف اور پاک طینت انسان کا رہبر ہو سکتا تھا۔ ۱۲۹ سے ۱۹۷ تک یعنی ۶۸ صفحات میں مفصلہ ذیل حضرات کی مدح سرائی کی گئی ہے۔ یہ کتاب کا مستقل آٹھواں باب۔

بہرام شاہ بن مسعود، سراج الدرد، ضیاء اللہ، ابو الفتح، دولت شاہ

بن بہرام شاہ - ابی محمد حسن بن منصور قاضی - سید نظام الملک جمال لدولہ
 و الخواص ابو نصر محمد ، خواجہ عمید ظہیر الدین ابی نصر احمد بن محمد صاحب
 دیوان قاضی القضاۃ جمال الدین سید العزاقین ابو القاسم بن محمود ، قاضی
 ابو المعالی بن یوسف الہمدانی ، شیخ امام جمال الدین صدر الاسلام ابی نصر
 احمد بن محمد صفغانی ، امام صدر الدین شمس الامۃ اباطاہ عمر -

اسی طرح دسویں باب میں اپنے اس عظیم الشان کازمے پر جو حدیقہ
 کی تصنیف سے انھوں نے انجام دیا تھا نہایت کامیابانہ اور غیر مقبول
 انداز میں روشنی ڈالی ہے جس کے پڑھنے کے بعد ایک قاری حیرانہ جانا
 ہے کہ اب فریدیتائش کے لئے وہ کون سا لفظ لائے کیونکہ کسی تصنیف کے
 متعلق کوئی شخص اس سے بہتر ترجیح نہیں سکتا جو خود سنائی نے اپنے
 مایہ ناز حدیقہ کے متعلق کی ہے -

آج دنیا میں عرفی کی تعلیموں کا تذکرہ کیا جاتا ہے ، براؤن اور محمد تقی
 الرومی (صاحب طبقات اکبری) اسکے اس مذموم رویہ کو اہستہ سے
 نقل کرتے ہیں بعضوں نے عرفی کی جلا وطنی کو اسی تعلی کا نتیجہ قرار دیا ہے
 لیکن میں حیران ہوں کہ سنائی جیسے بلند پایہ صوفی شاعر کے یہاں عرفی

کسی طرح حکم انانیت کی نمائش نہیں کی گئی، بادشاہ وقت کی تعریف فرماتے ہیں
 عدلِ عمر جو ظلم باعدلت بذلِ حاتم جو جہل باذلت
 چوں علی ہم ستیاع و ہم عالم نہ چو حجاج باعنی و ظالم
 چوں بہ از تو نیافرید خدا تو بہ از خلق بند گیش نامے

ان اشعار کو پڑھئے اور سنائی کے اس مبتذل طریقہ فصیح کی داد
 دیجئے، انھوں نے یہی ظلم نہیں کیا کہ بہرام شاہ جیسے دنیا دار سلطان کو حضرت
 علیؑ (جن کو آنحضرتؐ نے ہنزہ لہاروں بمقابلہ موسیٰ بتایا تھا اور جنہیں
 مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نبی کے بعد سب سے افضل مانتی ہے) کے
 برابر لاکھڑا کیا بلکہ نیاروا جسارت کی کہ اسکی شان عدالت کے نزدیک
 حضرت عمرؓ کی معادلت گسٹری کو ظلم سے تعبیر کرتے ہیں اور طرفہ مٹا دیکھئے
 سنائی کے نزدیک بہرام شاہ سے بہتر کوئی انسان پیدا ہی نہیں ہوا۔
 خوشامد کی ایک حد ہوتی ہے نہیں کہا جاسکتا دنیا پرستی میں پیغمبر اور خلفا
 کی اس سے زیادہ اور کیا توہین ہو سکتی ہے۔ پیش نظر نسخہ میں ”اندر افتخار
 خویش گوید کا ایک عنوان ہی ہے۔ دسویں باب میں لکھتے ہیں:-

گرچہ مولد مرا ز غرین است نظم و شعر چو نقش پاچین است

خاک غزنین چو من نژاد حکیم آتش باد خاک آب ندیم
 بہر حکمت بر غم انجمنے میچ زن برنجاست ہچو منے
 خاتم انبیا محمد بود خاتم شاعران منم ہر سو
 پورے دسویں باب میں اسی قسم کی تعلق اور خود ستائی کی گئی ہے۔ اسی کے مقابلہ میں جب شنوی معنوی اور منطق الطیر پر ایک سری نظر ڈالی جاتی ہے تو تفاوت راہ پر استعجاب ہوتا ہے۔ کجا رومی و عطار کا وہ خلوص و انکسار، کجا سنائی کا انما کُنیا پرستی و خود ستائی، ہذا تذکرہ نگاروں نے بھی اس امر پر زور دیا ہے کہ رومی سنائی و عطار کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ میرے خیال میں جہاں تک شنوی معنوی کا تعلق ہے وہی عطار سے پوری طرح اثر پذیر ہوئے ہیں۔ شنوی میں انھوں نے سنائی کے اشعار سے عنوان قائم کیا ہے۔ خود فرماتے ہیں ”ما از پے سنائی و عطار آدمیم“۔ حقیقت یہ ہے کہ حدیقہ میں بعض ایسے اجزا بھی ہیں جن سے رومی اثر پذیر ہوئے اور اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا ہے کہ حدیقہ کے یا جزو فارسی زبان میں بالکل انوکھی چیزیں ہیں کیونکہ تاریخ تصوف کا یہ مسئلہ نظر ہے کہ سنائی فارسی زبان کے پہلے صوفی شاعر ہیں۔ لیکن بحث یہ ہے کہ

رومی کے ذوقِ تصوف کو سنائی نے کس حد تک اثر پذیر کیا۔ نکلسن نے تو یہ لکھ دیا ہے کہ انکی صوفیانہ زندگی کی ابتداء ہی حلیقہ اور منطق الطیر کے مطالعہ سے ہوئی۔ میں اسے تسلیم نہیں کرتا۔ منطق الطیر کے متعلق تو عطا کے سلسلہ میں لکھوں گا۔ حلیقہ کے مطالعہ سے ایک آزاد خیال ناقد کے نزدیک سنائی کا پایہ صوفیت اس سطح سے فروتر ہو جاتا ہے جہاں تذکرہ نگاروں نے آپ کو پہنچا دیا ہے۔ اگر لائے خواہ کے واقعہ ہدایت کو جو فرشتہ اور نفحات میں مذکور ہے، صحیح تسلیم کر لیں تو بھی میرے خیال میں سنائی کی روحانی زندگی میں کوئی ایسا نمایاں انقلاب نظر نہیں آتا جو رومی جیسے بلند مرتبہ صوفی کیلئے درس اخلاق بن جاتا۔ میں مانتا ہوں حلیقہ کا ایک بڑا حصہ اخلاق، مواعظ و حکم پر مشتمل ہے اور اس میں بڑی حد تک خلوص کی جلوہ ریزیاں بھی ہیں لیکن جہاں تک میں نے غور کیا سنائی نے مواعظ و اخلاق کے بیان میں زیادہ تر ایک فلسفی کی طرح نظریات کے کام لیا ہے، جہاں تک روحانی جو شِ عمل و تزکیہ نفس کا تعلق ہو سنائی زیادہ بلند سطح کی چیز نظر نہیں آتے۔ کیونکہ اگر وہ عطا را در رومی کی طرح اپنی روحانی درمندیوں، اپنے باطنی اہترار، اپنی اخلاقی حسیات کے متاثر

ہو کہ حقیقہ کی تصنیف کرتے تو پھر ہمیں ایسے کم مایہ دور کیوں نکار کا ہوتا
 نا ممکن تھا جس کا مختصر تذکرہ سطور بالا میں کیا جا چکا ہے، کیونکہ اس نوع
 کے مبتذل تعلقات اور ناروا خود ستائیاں نہ تو منطق الطیر میں پائی
 جاتی ہیں نہ مثنوی معنوی، میرا خیال ہے آپ خاقانی کے پایہ کے
 صوفی شاعر گئے ہیں یا اس سے کچھ بالا تر سمجھ لیجئے عطار اور ربوہ کی
 پایہ تکمیل یقیناً سائی سے بلند تر تھا۔

اب آئیے حقیقہ کے ان اجزاء پر غور کریں جنہیں مثنوی معنوی کا ہدف
 بتایا جاتا ہے۔ میرے نزدیک یہ اجزاء انسانی کی نہایت پاکیزہ حیات
 پر دال ہیں۔ مثال کے لئے آپ کا فلسفہ "عشق" اور "ماہیتِ دل" ہدیہ
 ناظرین ہے عشق کے متعلق لکھتے ہیں :-

ایچنین غواندہ ام کہ در بغداد	بود مرے و دل زد دست بباد
دورہ عشق مرشد صادق	ناگہاں گشت بر نے عاشق
بود نہر المعی اس را باب	زن ز کج آب دجلہ گشتہ حجاب
ہر شب ایں مرد آتش دل خویش	راہ دجلہ سبک گشتے پیش
عبرہ کردہ شد بے بجا نہ زن	بیخبر گشتہ زن ز جان و زن

مطلب یہ ہے کہ بغداد میں ایک شخص تھا، وہ ایک عورت پر عاشق ہو گیا۔ عاشق و معشوق کے مکان کے درمیان دریاے دجلہ حائل تھا۔ چونکہ مرد نہر المعلیٰ میں رہتا تھا اور عورت کرخ (بغداد کے نزدیک ایک گائوں، یا اسکا ایک محلہ ہے) میں سکونت پذیر تھی۔ مرد درویشانہ کے وقت دریا سے تیر کر اُس طرف جاتا اور عورت کے مکان پر پہنچتا۔ نہ اُسے دریا سے خطرہ تھا، نہ اپنی جان کی پروا۔

بود خالے بدال رخاں چو ناہ	مرد در خال زن چو گردنگاہ
گفت کا خیال حسیتے مہرور	با من احوال خال خوش بگوے
زن بدو گفت کا مشباند آس	منشیں جان خود ہلا دریا ب
خال برینے رست مادر زاد	آتش تو مگر شرر بہاد
تا بدیدی تو خال بر رخ من	ترشدی زیں جال فرخ من
مرد نشنید و شد بدجلہ دروں	بہ تہور برخت خود راخوں
غرق گشت بداد جاں در آب	گشت جان و تنش در خراب
چوں زمستی عشق شد بیدار	کرد جان عزیز در سرکار

یعنی عورت کے نازنین چہرہ پر ایک خال تھا۔ عاشق نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے

عجب ہے یہ آشفۂ خیالی دیکھی تو منہ کیا کہ آج کی رات دریائے دجلہ کو عبور
کرنا مناسب نہیں۔ مرد نے نہیں مانا اور ڈوب کر جان دی۔ اس حکایت
کو لکھ کر سائی اب اپنی رسلے رقم فرماتے ہیں:-

مرد را تا بود شر در در دل نہ بود مطلع بہ حاصل وکل
چوں شر رکم شود خبر یابد آنکہ از عقل خود خط یار یابد

جب تک عشق کی خیرہ سری رہتی ہے خیر و شر سے انسان بخیر
ہوتا ہے عشق کی چنگا ریاں بچھتی ہیں تو عقل کا دروازہ کھل جاتا ہے۔
عشق و محبت کا جھوٹا دعویٰ ارجحیاں و جنیں کے قیود میں مبتلا رہتا ہے۔

بر تو چوں صبح عشق بر یابد نہ تو کس را نہ کس ترا یابد

چوں تبری ہی ز مردن خوش عاشقے باش تا نیر ہی بیش

رومی نے ثنوی کی ابتدا ایک عشقیہ روایت کی۔ اسی طرح عطاء
نے بھی منطق الطیر میں شیخ صنعا کی حسن پرستی کی ایک ایسی تمثیل درج
کی ہے کہ انسان پڑھنے کے بعد روح کے اندر بقول غالب "بہ جلوہ ریزی
باد وہ پر فشانی شمع" ایک بے چینی اور تڑپ محسوس کرنے لگتا ہے۔
رومی اور عطار کی روایات میں جذبات کی اشیریت، سوز و گداز، فغان و درد

کے ایسے اعلیٰ نمونے ہیں کہ قاری پر ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔
 اس میں شک نہیں سنائی نے بھی عشق کا فلسفہ ایک ٹہپیرایہ میں بیان
 کیا ہے لیکن رومی اور عطار کے وہ والہانہ تاثرات نہیں پائے جاتے۔
 ہاں سنائی نے دل کی ماہیت بیان کرنے میں اپنے بلند صوفیانہ
 ذوق کا ثبوت دیا ہے۔

دل کہ نفس ہنری یابد	برہمہ سرور اں سہری یابد
نہ چنناں دل کہ از پے دنیا	بفر و شد بہ اند کے عیبے
اصل حرص و تیا ز دل نبود	مایہ دل ز آب و گل نبود
دل کہ باشد چینیں امانی دست	نہ دل ستاں کہ ہست پارہ پست
دل کہ باشد ز تو امانی خواہ	نبود از علم ایندی آگاہ

... ..

بدشودن جو دل تباہ شود	ظلم لشکر ز ضعف شاہ بود
ستم اندر جان آب و گل است	ایں کہہ کبر باز کبر دل است

ملا میں نے دونوں دایات پر تبصرہ کیا ہے دیکھئے ”زاہد فریب جوگن“ مطبوعہ انکشاف لکھنؤ
 بابت نومبر ۱۹۳۷ء اور ”مے مجاز و حقیقت“ دوجرے مطبوعہ صوفی بابت ۱۹۳۱ء

از در تن کہ صاحب کلمہ است تا بہ دل صد ہزار سالہ نیست
 سنانی کا یہ فلسفہ معمولی سطح کی چیز نہیں۔ روانی خیال درگداز جذبات
 سے صاف ظاہر ہے کہ صفائے قلبی کی اس منزل پر پہنچ چکے ہیں۔ اس
 بھی نہ یادہ مؤثر پیرایہ میں زہد و تصوف کی شرح فرماتے ہیں :-

گر ہی یوسفیت پاید و جاہ رنجناکشش باضت چاہ
 رو بروں نہ ز خویش مستی خویش غر خوداں ہمیشہ پستی خویش
 گر شوی سال نہ برس مہاج بر بند بر سر تو گردوں تاج
 تا بہ مہی ہزار شاہ گداے
 چوں سر عشق آنجاں از بند ہچو شمعند سر ز جاں از بند

مرد صوفی تصلف نہ بود خود تصوف تکلف نہ بود
 ہمہ بے بار و نامہ و دلشاد ہمہ کوتاہ جامہ و آزاد
 صوفیانے کہ اہل اسرارند درد دل نار و بر سر داہند

مقدمہ پیش نظر نسخہ میں پہلا مصرعہ ”رو بروں نہ ز خویش مستی خویش“ لکھا ہوا ہے میں نے دوسرے
 مصرعہ کے لحاظ سے کتابت کی غلطی سمجھ کر تصحیح کر دی۔

نفحات الانس میں بہرام شاہ کی بجائے سلطان محمود کا نام لکھا ہے اسی بنا پر تاریخ فرشتہ میں اس واقعہ کا انکار کیا ہے (دیکھو شعر العجم حصہ اول) علامہ شبلی نے بہرام شاہ کے عہد میں واقعہ کا ہونا بتایا ہے جو صحیح ہو سکتا ہے لیکن انکا یہ لکھنا صحیح نہیں کہ فرشتہ نے واقعہ ہی سے انکار کر دیا ہے۔

حدیقہ کی تصنیف کا زمانہ ۵۲۵ھ ہے بعضوں نے اسی کو آپ کا سال وفات بتایا ہے نیکلسن نے دیوان کے آخری حصہ میں شرح کے اندر لکھا ہے کہ حدیقہ ۵۳۵ھ میں لکھی گئی۔ یہ کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ سنائی نے یہ کتاب سلطان بہرام غزنوی کے نام پر لکھی۔ خود سنائی اسکے زمانہ تصنیف کے متعلق لکھتے ہیں:-

شد تمام اس کتاب مہرے کہ در آذر فکنم میں را پے
پانصد و سب و چار رفته زعام پانصد و سب و بیج گشتہ تمام
اشعار بالا سے معلوم ہوتا ہے کہ ماہ آذر (مارچ) ۵۲۲ھ میں سنائی
نے یہ کتاب لکھنا شروع کی اور ۵۲۵ھ کے ماہ نے (دسمبر) میں کتاب
ختم ہوئی۔ گو یادس ہمدیہ میں انھوں نے یہ کتاب لکھ ڈالی۔ عدد ابیات کے

متعلق کہتے ہیں :-

زینِ نظم در شمار آمد عددِ بست دہ ہزار آمد
بعد ازیں گراجل دہد تاخیر آچہ تقصیر شد شود تو قیسر
یہ ابیات کتاب کے آخری باب (یعنی الباب الحاشیہ) میں
مرقوم ہیں۔ اسکے بعد پانچ سو اشعار اور ہیں۔

میرے پیش نظر اس وقت ”حدیقۃ الحقیقہ“ شنائی کا ایک قلمی نسخہ
ہے۔ ۲۰ رمضان بروز پنجشنبہ ۱۲۸۵ھ میں اسکی کتاب ختم ہوئی تھی
چھوٹی تقطیع، خط نہایت پاکیزہ، عنوان شرح روشنائی کے لکھا گیا ہے
بقیہ سیاہ روشنائی میں ہے۔ ایک صفحہ میں سترہ سطر ہیں۔ حاشیہ میں
بھی پندرہ سولہ سطور ہیں، سیاہ اور سنہرے خطوط سے صفحات فرم ہیں۔
ابتدائی صفحہ میں نقش و نگار بھی ہے۔ پوری کتاب ۸، ۴ صفحات پر
مشتمل ہے۔

حدیقۃ الحقیقہ کے مولانا ابوالہیثم صاحب نور الدین مرقدہ کی لائبریری میں ہے۔ میں اپنے
حرم دوست جناب حاجی عبدالقدیر صاحب (فرزند صغریٰ لائبریری) کا ممنون ہوں کہ انھوں نے نہایت
فراصلی اور خندہ پیشانی کیسٹ اپنی لائبریری کی ایب کتابوں کے مطالعہ کے لیے نہ صرف اجازت دی بلکہ ترغیب دی۔

عطار و رومی

رومی کہا کرتے کہ نورِ منصور ڈیڑھ سو برس کے بعد عطار کی روح میں تجلی رہا ہوا۔ سنائی کی طرح عطار کی ابتدائی زندگی بھی تصوفِ سلوک سے بہرہ ور نہ تھی۔ آپ عطر فروشی کا پیشہ کرتے تھے۔ ایک دن دکان پر بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک درویش آیا اور شیخؒ (اللہ اللہ کی راہ پر کوئی چیز دو) کہا عطا کسی کام میں مشغول تھے۔ درویش نے کئی بار یہی کہا لیکن عطار اس کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔ فقیر بولا ”اے خواجہ! آپ کی جان کیونکر نکلے گی؟ عطار نے کہا جس طرح ہتھاری جان نکلے گی۔ درویش نے کہا کہ تم بھی میری طرح مر سکتے ہو، عطار نے کہا ”ہاں“۔ درویش کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا اسے سر کے نیچے رکھا اور اللہ کا نعرہ مارا۔ عطار نے دیکھا تو درویش کی روح قالب سے پرواز کر چکی تھی۔ آپ کی حالت متغیر ہوئی۔ دکان اٹھا دی وہ فقیر اختیار کر لی جس وقت رومیؒ مل جل جاتے ہوئے آپ سے ملے آپ بہت بوئے تھے ہو گئے تھے۔ شیخ نے اپنا اسرار نامہ یا جسے رومیؒ برابر اپنے زیرِ مطالعہ رکھتے چنا۔ جامی کہتے ہیں۔ ”و در بیاں حقایق و معارف قہار بے دار و“

رومی خود ایک جگہ فرماتے ہیں :-
 گر عطار گشت مولانا شربت از دست شمس بودش دوش
 شعر بالا سے بعض شکوک پیدا ہوتے ہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے
 مقدمہ دیوان میں لکھا ہے کہ جب شیخ بہاء الدین نے خوارزم شاہ کے
 حکم سے بلخ سے ہجرت کی تو مختلف مقامات سے ہوتے ہوئے نیشاپور
 میں پہنچے۔ حضرت عطار نے انھیں اپنا اسرار نامہ دیا۔ جامی نے بھی
 یہی لکھا ہے کہ بلخ سے ہوتے ہوئے مکہ جانے کے ارادہ سے رومی اپنے
 والد شیخ بہاء الدین اور دوسرے عزیز واقارب کے ساتھ بغداد میں پہنچے
 اور پھر مکہ گئے۔ اگر اسی سفر مکہ میں حضرت فرید الدین عطار سے ملاقات
 ہوئی تھی تو اس وقت آپ بہت کسن تھے۔ پھر اس شعر میں شمس تبریز کا
 تذکرہ کیونکر فرماتے ہیں۔ کیونکہ شمس سے آپ کی ملاقات بروایت جامی
 ۶۴۲ھ میں ہوئی۔ اس وقت آپ تقریباً ۱۸ بیس سال کے تھے۔ اس
 تولیدگی کو دور کرنے کی دو صورت رہ جاتی ہے۔

- (۱) یا تو عطار سے رومی کی ملاقات پہلے سفر میں نہیں ہوئی۔
- (۲) یا پھر رومی نے شمس کی وفات ۶۴۵ھ کے بعد عطار کے کلام کی اقتدا

کرنی شروع کی۔

پہلی صورت تاریخی حیثیت سے ناممکن ہے۔ چونکہ حضرت عطار نے ایک سو چودہ برس کے سن میں ۶۲۷ھ میں شہادت پائی، شیخ بہاء الدین ولد ابھی زندہ ہی تھے کہ ۶۲۳ھ میں سلطان ولد کی ولادت ہوئی۔ اگر ۶۲۳ھ ہی کو بہاء الدین ولد کی وفات کی تاریخ سمجھ لیں تو بھی اسکے بعد نو برس تک رومی کا قونیہ کے اندر شیخ بہان الدین کے زیر تربیت رہنا نفحات میں مسطور ہے۔ جامی لکھتے ہیں:۔

”ہاں روز کہ مولانا بہاء الدین ولد وفات شد و سے بہران الدین در نزد جامعہ شستہ بود گفت دروغا کہ حضرت اسناد و شیخم ازین علم حلت نمود و بعد از چند محبت تربیت مولانا جلال الدین بقونیہ متوجہ شد و خدمت مولانا نہ سال تمام در خدمت و ملازمت سے نیاز مندی نمود“

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۶۲۳ھ سے ۶۳۲ھ تک رومی قونیہ میں ہے۔ اس عرصہ میں تاتاریوں نے حضرت عطار کو شہید کر ڈالا تھا۔ اب نتیجہ نکلتا ہے کہ رومی کے مسطورہ بالا شعر کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے ۶۳۲ھ (جو شمس کی وفات یا غائب ہو جانے کی تاریخ ہے) کے بعد

عطار کے اسلوب بیان کی پیروی شروع کی۔

ظاہر ہے کہ رومی کی شاعری کی ابتدا اس کے قبل ہو چکی تھی۔ اور آپ بہت سی غزلیں کہہ چکے تھے۔ چونکہ آپ کی ساری غزلیات کے اندر ایک ہی لوحِ ناز، ایک ہی طرزِ بیان پائی جاتی ہے۔ اسلئے نتیجہ نکلتا ہے کہ آپ کا رنگ تغزل عطار سے تو اثر پذیر ہوا۔ غزلیات کے اندر جو احساسِ خروش در دہے بڑی حد تک اسکے اندر شمس تبریزی کی شدتِ احساس کا روبرو ہے۔ اس میں شک نہیں ۶۴۵ھ کے بعد بھی آپ نے غزلیں کہیں۔ چونکہ نکلسن نے دولت شاہ سمرقندی کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ دیوان صرف اس عہدِ دو سالہ کی پیداوار ہے جب شمس تبریزی شام میں تھے۔ جیسا کہ مولانا فرماتے ہیں:-

رسید فردہ بہ شام بہت شمس تبریزی چہ صبحا کہ ناید اگر بہ شام بود
یعنی دولت شاہ کا خیال ہے کہ دیوان ۶۴۲ھ سے ۶۴۵ھ کے درمیان فی زمانہ
کی پیداوار ہے۔ نکلسن کہتے ہیں اس کا بیشتر حصہ آخری زمانہ سے متعلق ہے
جب شمس تبریزی مر چکے تھے یا غائب ہو چکے تھے۔

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رومی کے رنگِ تغزل میں عطا

کے لطائف صوفیانہ کا اثر نہیں۔ ہاں مثنوی میں ایسا معلوم ہوتا ہے آپ نے
مطلق الطیر سے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے۔ چونکہ وزن و بحر ترکیب مضامین
اسلوب بیان، درس اخلاقی استنباط نتائج کے اعتبار سے مثنوی اور مطلق الطیر
میں کوئی فرق نہیں۔ ہاں فلسفہ و کلام کی نکتہ سنجیاں البتہ عطا کے بیان نہیں۔
وہ صرف صوفیانہ زاویہ نظر سے ہر حکایت کے اخلاقی نتائج مترتب کرتے ہیں۔
رومی نے بھی مثنوی میں یہی طرز قائم رکھی، البتہ اشراقیت کے تخیلات کی
آئینہ نش سے اپنے خیالات کو اور وسعت دی۔ یہاں موضوع اس وقت صرف
رومی کے رنگ تغزل کو نمایاں کرنا ہے۔ علاوہ بریں فارس کے فن مثنوی نگاری
پر مجھے ایک طویل مقالہ مرتب کرنا ہے۔ اس لئے مثنوی رومی کی خصوصیات
اُسکے محاسن ادبی، اُسکے مبادی فلسفہ اخلاق پر بحث کرنا نہیں چاہتا۔

ملاحظہ فرمائیے بحیرہ حقیفہ مسدس مجبوز (مذہب) (دفاعات مفاعیل فضل) میں ہے۔ اس کے
بر خلاف مطلق الطیر عطا اور مثنوی رومی دونوں ایک بحر یعنی رمل مسدس مقصور (دفاعات مفاعیل
فاعلات) میں ہیں اور اسی بحر میں جامی کی مثنوی سلمان اقبال ہے۔

رومی کی خصوصیات شاعری

میں نے اپنے ابتدائی سطور میں یہ لکھا تھا کہ ”نظربے التفات“ نے رومی کے رنگ تغزل کی قدر نہ کی ورنہ آپ کے عشقیہ استعارے، آپ کی مستانہ سوز و گداز، آپ کی حسیات جمیل، آپ کی والہانہ زور بیان اس قدر بلند سطح کی چیزیں ہیں کہ معمولی الفاظ میں انکی داد نہیں دی جاسکتی۔ یہ لکھا جا چکا ہے کہ صوفیاء اور عشقیہ اشعار میں بہت لطیف فرق ہے۔ صرف شاعر کی زندگی کے اعتبار سے کسی کلام کو صوفیانہ یا عشقیہ کہہ سکتے ہیں۔ رومی کی غزلیاں کی شہرت ہونے کی وجہ میرے خیال میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ ”رندان بادہ پیم“ آپ کو گہرے مذہبی رنگ کا صوفی شاعر سمجھتے ہیں، ورنہ کیا وجہ تھی کہ غزلگوئی میں خسرو و حافظ عرفی و نظیری وغیرہ کو جو شہرت نصیب ہوئی وہ رومی کو نہ ہو سکی۔ آپ کے کلام میں مفصلہ ذیل خصوصیات پائی جاتی ہیں:-

(۱) کلام تاثیر سے اس قدر لبریز ہوتا ہے کہ پڑھنے سے قاری کے اوپر بھی ایک کیفیت طاری ہو جاتی ہے معلوم ہوتا ہے آپ جو کچھ فرماتے ہیں سکے

تاثرات سے خود آپ کا سینہ آشکدہ بنا ہوا ہے۔ اس لئے منہ سے جو آواز نکلتی ہے وہ شرارہ بن کر حسنِ عیون کی حدیثیں، زلفِ خال کے ترانے، سوز و درد کے شکوے کچھ اس اسلوب کے بیان کرتے ہیں کہ نظروں کے سامنے نقشہ کھینچ جاتا ہے اور کسی شاعر یا انشا پرداز کا یہ معمولی کمال نہیں۔ تنقید ادبیات کی جدید اصطلاح میں اسے صویر شعریہ کہتے ہیں۔

(۲) آپ کے کلام میں ایک خاص پیامِ روح اور ایک متعین تخیل ہوتا ہے۔ آپ کا اسلوب بیان نہ تو عام غزلگو حضرات کی طرح غیر مربوط ہوتا ہے اور نہ دہرا زکا رتا و بیات کا محتاج۔ آپ نہ تو اپنے محبوب کی تعریف کرتے کرتے مذمت کرنے لگتے ہیں، نہ اُسے عام عشاق کے سطحی جذباتِ عشقیہ کا مطمح نظر بتاتے ہیں۔

(۳) آپ کی عبارت بہت سگفتہ ہوتی ہے جس مفہوم کو ادا کرنا چاہتے ہیں اُسے باوجود فلسفہ و تصوف سے گہرا تعلق ہونے کے نہایت سادہ پیرایہ میں بیان کرتے ہیں۔ آپ کا کلام ایسا نہیں جس پر غالبؔ کے کوہِ کبدن، دگرگو کا دہرا دردن نہ سہی اصل پر آدردن سہی، کا احاطہ ہو سکے، یا جسے مومن خاں کی معنی نگاریوں کے مترادف قرار دیں۔

(۴) مذکورہ بالا صفات کے باوجود آپ کے کلام میں فلسفہ و تصوف کی ایسی
 دقیقہ سنجیان ہیں جو کسی صوفی شاعر کے یہاں نہیں۔





رومی کے بعض اشعار کی شرح

رومی کی شاعری کیا ہے زندگی کا فلسفہ ہے، آپ نے اپنے شاعرانہ خیالات میں حیات کے اصول مدون کئے انسانی روح کو پیام دیا۔ آپ نے فطرت کے نقوش پر نظر کی، انکی تر و تزنگی، انکی افسردگی و اضمحلال سے متاثر ہوئے لیکن آخر اس نتیجہ پر پہنچے کہ نہ خزاں مخالف بہا رہے، نہ مرگ مخالف زندگی، موت و حیات، بہار و خزاں وجود و عدم محض ہماری نظروں کا دھوکا ہیں۔

ہر صورتے کہ دیدی ہر نکتہ کہ شنیدی بدول مشوکہ رفت آن ریائے انجنان است یعنی ظاہری تبدیلیوں سے تم افسردہ مت ہو۔ چونکہ جو بظاہر ٹٹتا ہوا نظر آتا ہے وہ حقیقت میں ٹٹتا نہیں ہے بلکہ وہ محض ایک تفسیر صورت ہے۔ لکھنا کے مشہور شاعر لاگ فیلو نے بھی اپنی مشہور نظم (PSALM OF LIFE) میں جو خیالات ظاہر کئے ہیں بعض جگہ رومی کے اشعار کا ترجمہ معلوم ہوتے ہیں۔

ہر نقش را کہ دیدی جنبش ز لامکان است
گر نقش رفت غم نیست افسوس چو جان است

TELL ME NOT IN MOURNFUL NUMBERS

LIFE IS BUT AN EMPTY DREAM

ہر صورتے کہ دیدی ہر نکتہ کہ شنیدی

FOR THE SOUL IS DEAD THAT SLUMBERS

بد دل مشکو کہ رفت آن ریانه آنچنان است

AND THE THINGS ARE NOT WHAT
THEY SEEM

چو اصل چشمہ باقیست من عیش ہمیشہ آتیست

LIFE IS REAL, LIFE IS EARNEST

چو ہر دہے روانہ انداز چہ ترا فغان است

AND THE GRAVE IS NOT ITS GOAL

جاں را چو چشمہ رواں دین صنعا چو چرما

DUST THOU ART TO DUST RE-
TURNEST

”ناچشمہ ہست باقی جو ہا از دروان است“

WAS NOT SPOKEN OF THE SOUL

لاگ فیلو کی منقولہ بالا نظم میں ایک خیال البتہ نیا ہے۔ وہ اس
روح کو مردہ بتاتا ہے جو دنیا کے عمل سے الگ ہے۔ بقیہ کوئی خیال، کوئی تشبہ
”لاگ فیلو“ کے یہاں ایسی نہیں جسے روحی نے لفظی تغیرات کے ساتھ بیان نہ
کر دیا ہو۔ لاگ فیلو کتا ہے اپنے غمزدہ ترانہ میں مجھ سے یہ نہ کہو کہ زندگی محض
ایک خواب و خیال ہے، کیونکہ اسی روح کو مردہ کہہ سکتے ہیں جس کا سطح نظر
بے شغلی کی نیند کے سوا اور کچھ نہیں۔ چونکہ بساط شہود میں جو نقوش جمیل
نظر آتے ہیں اُن کا کوئی نہ کوئی وظیفہ عمل ضرور ہوتا ہے۔ رومی نے اسی خیال کو
”زیر آہنچنان است“ میں ادا کیا ہے جو لاگ فیلو کے مصرع ”THE THINGS ARE NOT WHAT THEY SEEM“
سے بالکل مل جاتا ہے۔ اسکے بعد مغربی
شاعر کہتا ہے کہ زندگی ایک حقیقی اور لازوال چیز ہے اور موت اُس کا منتہا نہیں

چونکہ مذہب جو یہ بتایا ہے کہ ”تم مٹی ہی سے بنے ہو اور مٹی ہی میں مٹی جاوے گی“
 (منہا خلقنا کہ وہیہا نصیل کہ) تو روح کے متعلق نہیں کہا ہے بلکہ
 محض جسم کے بارہ میں کہا ہے۔ اسی کے ساتھ اب رومی کے الہامات شعر یہ یہ
 غور کیجئے اور فیصلہ کیجئے کہ ہمارے یورپنی شاعر نے رومی کے خیال سے
 کس حد تک استفادہ کیا ہے۔ رومی نے اپنی نظم میں اسکے بعد انسانی ارتقا
 پر بحث کی ہے۔

زانی کہ آمدستی اندر جهان ہستی پیشہ کہ تا برستی نہادہ نردبان
 یعنی ادھر زندگی ملی اُدھر ارتقا کی سیڑھیاں آمو جو دو ہوئیں تاکہ ہم کشاکش
 حیات سے چھٹ کر اس منزل پر پہنچیں جو مقصد تخلیق ہے۔ رومی نے یہ ارتقا
 منازل بھی بتائے ہیں:-

اول جادو دی آخر نبات گشتی آنگہ شدی تو حیوان بن تو چوں نبات
 گشتی از اس پسناں با علم و عقل ایماں بگر چکل شد آں تن کو جزو خاکدال
 ز انسان جو سیر کردی بشیک افشہ گردی بے این میں زان پس جایت بر آسمان
 باز از فرشتگی ہم گذر برداں تا قطرہ تو بحرے گرد کہ صد عمان

یعنی انسان پہنے جادو تھا، پھر وہ نباتی دنیا میں داخل ہوا۔ اسکے بعد حیوانی

صورت اختیار کی، حیوان سے بڑھا تو عاقل شریف انسان بنا۔ اس سے
بڑھا تو فرشتہ ہوا۔ زمیں سے بلند ہو کر آسمان میں نشین بنایا۔ عالم ملکوت تک
توجہ الٰہیت میں ملکر غائب ہو گیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رومی، فنیثا عورت اور فلاسفہ اشراقی کی
طرح تنازع (METEMPSYCHOSIS) کا عقیدہ رکھتے تھے۔ پچھلے سطور
میں اسکے متعلق فلاطینوس کا نظریہ بھی لکھا جا چکا ہے لیکن اس باب میں
اور فلاطینوس کے درمیان فرق یہ ہو کہ فلاطینوس کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح
پستی کی طرف بھی آتی ہے اور اس لئے اسکے نزدیک ایک انسان کی روح
مہائم، طیور و وحوش وغیرہ کی صورت میں داخل ہو سکتی ہے۔ رومی نے
اپنے کسی شعر میں یہ عقیدہ ظاہر نہیں کیا ہے، وہ انسان کے تدریجی ارتقاء
قابل ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ نہیں کہ انسانی روح پستی کی طرف آتی ہے چنانچہ
مسئلہ ارتقاء کے متعلق ان کے مشہور اشعار ہیں جنہیں وہ تفصیل دے گا
اور اسیر علی نے نقل کیا ہے:-

از جاویدی مردم و نامی شدم و ز نام مردم بہ حیوان سر زدم

”خلاصہ ترجمہ شتویٰ و ہنفیڈ۔ ”دیوان“ نکلسن۔ ”دی اسپرٹ آف اسلام“ (اسیر علی)

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم کے زمر دن کم شدم
 حملہ دیگر بمیرم از بشر تا بر آرم از ملک بال و پر
 و ز ملک ہم بایدم بستن زنج کل شیعیٰ ہالک الا وجہہ
 بار دیگر از ملک تر باں شوم آنچہ اندر دہم ناید آں شوم
 پس عدم گردم عدم چو الٰہ غنو گویدم کانا الیہ راجعون
 منقولہ بالا ابیات میں "کے زمر دن کم شدم سے صاف ظاہر ہے
 کہ رومی انسانی روح کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے کہ وہ جادہ
 نباتات یا حیوانات کی شکل میں پھرا سکتی ہے۔



انتخاب غزلیات

(۱)

دوش من پیغام کردم سو تو استازا
گفتش خدمت سال از من آں مه پاره را
سجده کردم گفتم آں خدمت بدین رشید بر
گو تباش ز رکنه مرنگم ای غاره را
سینه خود باز کردم ز خیمه بنودش
گفتش از من خبر کن دلبر غنچه را
سو بسو گشتم که طفل دلم ساکن شود
طقل خبید چون بجنباند کس کوره را
طفل دل آتشیره مار از گریه اش دارهاں
ای تو چاره کرده هر صند من بیچاره را
شهر و صلت ده است آخر ز اول جاد
چند داری در غریبی این ل آوار را
من خجش کردم و لیکن از پی دفع خمار
ساقیا سرست گردان نگرس غاره را

(۲)

چنه که اقامت گل او بار ادا
صنعه که بر جانش دو جهان شاد ادا
ز نگاه حیر خواں به شکاری خرامه
که به تیر غمزه او دل ناشکار ادا

بد چشم من ز چشم چو پیا هم است هم
 که دو چشم از پیا میشت خوش چار بادا
 در زاهدی شکستم به دعا نمود نفرین
 که برو که روزگار است همه بهیچا بادا
 نه قرار ماندن دل و کلام از یاس
 که بخون ماست تشنگی خدا شن بادا
 تن من به ماه ماند که ر عشق می گذد
 دل من چو چنگار هرگز گسیل بادا
 به گداز ماه منگر به بستگی زهره
 تو حلاوت غمش بین که یکم هزار بادا
 چو عروسی است و جان که جان نکس ویش
 به عذر احبم منگر که به بوسه و بریزد
 به عذر احبم منگر که به بوسه و بریزد
 تن تیره بخور و جهان تن ز مستان
 که بر غم این و ناخوشی بد با بادا
 که تو ام ایس دونا خوش بچار غصه آید
 که تو ام بندگان بجای چار بادا

(۳)

نقش که دیدی شش زلا سکان است
 اگر نقش رفت غم نیست چو جادو است
 هر صدمه که دیدی هر نکته که شنیدی
 بدل شود که رفت آن پیرانه آینه است
 چون صل چشمه باقی است فرغش همیشه است
 چو هر دو بے زوال اند از چه تر افتان است
 جان اچو چشمه دان میں صنعا چو جاب
 تا چشمه هست باقی جاب از روان است

غم بارون کن از درون آبی جو همی خود
 زان دم که آمدستی اندر جهان هستی
 اول جاد بودی آخر نبات گشتی
 گشتی از ان پس انسان علم و عقل دانی
 ز انسان چه سیر کردی بیشک فرشته گردی
 باز از فرشتگی هم بگذر برود در ان لم
 بگذر ازین له تو میگو زبان احد تو
 که پیر گشت حبست چه غم چچاں جوان است

(۴)

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست
 در عشق مست باشد که عشق است هر چه هست
 گویند عشق چیست بگو ترک خفیا
 عاشق شنیده است و عالم بر و نشا
 عشق است عاشق است که باقی است تا به
 تا که کنا گیر می عشق مردده را
 نابوده به که بودن او غیر عاری نیست
 به کار و بار عشق بریار با نیست
 هر کوز را اختیار نه رست اختیار نیست
 هیچ انعامات شاه نیست نشان نیست
 دل جز برین منه که بجز مستعار نیست
 جاں را کنا گیر که او را کنا نیست

آن کز بهار زاده بپیرد که حزن زان
 آن گل که از بهار بود خار یا را دوست
 گلزار عشق را مدد از نو بهار نیست
 و آن سبزه که از عصیر بود بیخار نیست
 و الله که هیچ مرگ بتر از نظر نیست
 این نکته گوشت دار گرت گوشوار نیست
 پریش دهن خدای که بر تن سوار نیست
 چو لعل آینه که به نقش و نگار نیست
 زان ساده روی که شکر سحر نیست
 کور از دست گوئی شرم خدایت
 تا رویی که باید کور اخبار نیست
 لیکن میان آهمن و دل بی تفاوت است
 کس را نداده آمد و آن را ندان نیست

⑤

گفتا که کیست بد گفتم کین غلامت
 گفتا که چندی را نی گفتم که تا بخوانی
 گفتا چه کار داری گفتم مہاسکت
 گفتا کہ چند جوشی گفتا کہ تا قیامت
 کہ عشق یا وہ کہ دم من ملک و شہادت
 دعوی عشق کہ دم سو گندہ بخورد

گفتا بے دعویٰ قاضی گواہ خواهد
گفتا گواہ حج ست و دین ست چیست
گفتا چه عزم داری گفتم وفا داری
گفتا کہ بود ہمہ گفتم خیالت اے شہ
گفتا کجا ست خوشتر گفتم کہ قصر قصر
گفتا چراست خالی گفتم ز بیم رہزن
گفتا کجا ست این گفتم بہ ہر دو نقشے
گفتا کجا ست آفت گفتم کہو عشقت
بسیار از مودم امانہ بود سوم
خاموش گرہ گویم من نکتہ ہے اورا
از خوشین بر آئی نہ در کشد نہ بامست

(۶)
بنامے رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است
کے آفتاب رخ نما از نقاب ابر
کمان چہرہ مشعشع تا با ہم آرزو است
باز آمدم کہ سعد سلطانم آرزو است
بنیاد از ہولے تو آواز طبل باز

گفتی زنا ز بیش مرغیان مرا برو
 و آن دفع گفتنت که بروی شو بخانه
 آن با دو خوش که از چمن دوست می دوری
 آن نان آب چرخ چو سیست بی وفا
 یعقوب و ادا اسفا ها "همی زخم
 باله که شهر بے تو مرا حبس می شو
 یک دست جام با دو یک دست زلف یا
 زین همراه است عناضلم گرفت
 در دست هر که هست ز غمی قراضها
 هر چند مفلسم پذیرم عقیق خرد
 زین خلق پر شکایت گریانم و ملول
 جام ملول گشت ز فرعون و ظلم او
 گفتند یافت نیست بے جسته ایم ما
 گو یا ترم ز بیل و اما ز رشک عام
 دی شیخ با چراغ همی گشت گردشگر

آن گفتنت که بیش مرغیان مرا برو
 و آن دفع گفتنت که بروی شو بخانه
 بر من بوز که مرده ریخ نام آرد
 من ماهی نهنگ و عمت نام آرد
 دیدار خوب یوسف کف نام آرد
 آوارگی کوه و بیابانم آرد
 رقصه چنین میان نه سید نام آرد
 شیر خدا درستم دست نام آرد
 آن معدن ملاح و آن کانم آرد
 کان عقیق نا در لرزانم آرد
 آن بانی هوای زاری ستانم آرد
 آن فرشته موسی سرانم آرد
 چیز که یافت می نشود آن نام آرد
 مهریت بر زبانم و افت نام آرد
 کز دیو و دود و ملوم و نام آرد

خود کار من گزشت زہر آرزو آرزو
پہناں زدیدہ ہا و ہم دیدہ ہا آرزو
گو شمع شنید قصہ ایمان مست شد
منج در باب عشقم و عشقم ربابے است
می گوید آن باب کہ ہر دم ز اشتیاق
اے مطرب ظریف تو باقی این غزل
بنامے شمس مفر تبریز شرق عشق
از کون و از مکان سے ار کا تم آرزو
آن آشکارا صنعت پہنا تم آرزو
گو قسم جسم و صورت ایام تم آرزو
دست و کنار و نعمت غما تم آرزو
آں لطفناے رحمت رحمانم آرزو
زین سال ہی شمار کہ زین سال تم آرزو
من ہر دم حضور سید نام تم آرزو

(۷)

من آں وز بودم کہ اسمانہ بود
زمانہ سما و سما پدید
نشان گشت منظر سرف زلف یا
چلیپا و نصرانیان سرسبز
بہ بتخانہ رستم بہ دیر کس
بہ کوہ ہزار فتم و قند لہار
بعجدا شد م بر سر کوہ قاف
نشان از و جو دمسما نبود
در اں روز کا نجام نہ ما نبود
ہنوز آں سر زلف زیبا نبود
بہ پیو دم اندر چلیپا نبود
درو میچ رنگے ہویدا نبود
بدیدم در اں زیر و بالا نبود
در اں جائے جز جائے عنقا نبود

بر کعبه کشیدم عنانِ طلب در آں مقصدِ پیروز بنانید
 بپرسیدم از ابنِ سینا حال بر اندازد ابنِ سینا بناید
 سوئے منظرِ قافِ سینا شدم در آں بارگاهِ مُعَلّا بناید
 نگه کردم اندر دلِ خویش تن در آں جاشِ دیمِ دگر جاناید
 بجز شمس تبریز پاکیزه جاس
 کسے مست و مخمور و شیدا نباید

(۸)

جاں پیش تو هرستمی زیند و می دید و زهر کیے جاں کس چن با تو سخن گوید
 هر جائے نئی پائے از خاک بر وید از زهر کیے کس دست از تو کجا شودید
 رفتی که بپر دجاں از لذت بوی تو جاں اند و جاں اند کز دوست چمنی بوی
 یکدم که خوار تو از مغر نشود کمتر صد نوحه بر آرد سر هر کس همی بوی
 من خانه تری کردم کز زخمت بپزافم می کا هم تا عشقت افراید افر وید
 از زهر چنین سوئے جاں باختن ادلی تر خامش که هاں از دایچو اجهر می گوید
 جانم ز پے عشقت شمس الحق تبریزی
 بے پاس چو کشتیها در بحر نمی پوید

(۹)

بگیرد مہ لطفش کہ ناگساں بگریزد
 وے کش تو چوں تیرش کہ از کمان بگریزد
 چہ نقشہا کہ بسازد چہ چیلما کہ بسازد
 بقتش حاضر باشد ز راه جان بگریزد
 در آسمانش بجوی چو دہ آب بتابد
 در آب چونکہ در آئی بہ آسمان بگریزد
 ز لامکانش بجوی نشان ہدایت
 چو در مکانش بجوی بہ لامکان بگریزد
 چو تیر می برد از کمان چو مرغ گمانت
 یقین بدان کہ یقین از کمان بگریزد
 از این آں بگیریم ز ترس نے زطولی
 کہ آں نگاہ لطیفم از این آں بگریزد
 گریز باہ چو باد مہ عشق گل چو صبا
 گلے زہیم خزانے ز بوستان بگریزد
 چنان گریزد ماش چو قصہ گفتن میند
 کہ گفت نیز نتابی کہ آں فلاں بگریزد
 چنان گریزد از تو کہ گزنی شمش
 ز لوح نقش بہ پردزدل نشان بگریزد

(۱۰)

لطفہ فاندگان صہم خوش لقا نکرد
 مارا چہ جرم گزشتش باشما نکرد
 تشنچ می زنی کہ جفا کرد آں نگاہ
 خوبے کہ دید در دو جہاں کو وفا نکرد
 عشقش شکرے بہت اگر او شکر نہاد
 صہنش ہمہ وفاست اگر او وفا نکرد

بنامے خانہ کہ از نو نیست پر چراغ
چون لوح در نظارہ قزوقت این نگفت
بنامے صفہ کہ خوش پر صفا نکرد
این چشم و آں چراغ دو نور اندہر یکے
نظارہ جمال خدا جز خدا نکرد
ہر یکا ازین مثال بیان است مغلطہ
حق جز بر شک نور خورشید الصفا نکرد
خیاط روزگار بہ بالائے ہیچاکس
پیرا ہنہ ندرخت کہ اورا قبا نکرد

خورشید رے مغیر آفاق شمس میں
بر فانی نتافت کہ اورا بے اعتبار نکرد

(۱۱)

بتے کو زہرہ و ملہ اہمہ شب سیوہ آمود
شہاد لہا نگہ دارید من بارے سلیمان
دو چشم و بجا دوئے دو چشم حرم بردوزد
چنان آئینہ چشم با او کہ دل با من نیامیزد
نخست از عشق او زادم باخود دل بدو دم
چو میوزاید از شاخہ بدان شاخ اندر آئینہ
سیر نفس ہی گوید ہمارو بر سرین بازی
بر آں آن سرین بازی لازم باش چہ بستر
رخ شمعش ہی گوید کجا پروانہ ناسود
در افکن خویش بر آتش چو شمع او برافروزد
چو ذوق سوختن دیدی در کشیکی ز آتش
اگر آب حیات آید ترا ز آتش نینگیرد

(۱۲)

بروز مرگ چو تابوت من روان شد
گماں مبر که مراد دل دریں جهان شد
برای من نگری و گوی درین دریغ
به دامن دیو در افتی درین آس شد
جنازه ام چو به بینی گوی فراق فراق
مرا وصال ملاقات آس زماں شد
مرا به گوی سپاری گوی وداع وداع
که گوی پرده جمعیت جنان شد
فرو شدن چو بید می بر آمدن بنگر
غروب شمس و قمر را چو ازیاں شد
ترا غروب نماید ولیک شفق بود
کد چو صبح نماید خلاص جاناں شد

(۱۳)

از کنار خویش با هم هر دے من بوی یار
چون نگیرم غم نشین را هر شب اندر کنار
دوش باغ عشق بودم این موسم به شرفید
مهر او از دیده سر بر زد روان شد چو بیا
هر گلی خندان که روید از لب خندان او
رسته بود از خار هستی جسته بود از ذوالفقار
هر دے خسته و گسسته در چمن قصاص شد
لیک اندر چشم عامه بسته بود و برقرار
ناگماں اندر رسید از یک طرف آن شرما
تا که بنیخ گشت باغ و دست بر نیم چنار
رو چو آتش چو آتش عشق آتش هر خوش
جان آتش آتش بر هم در فعال این فقر

در جهان حدت نه این عد را گنج نیست و عی د هست از ضرورت جهان پنج نچا
 صد هزار اسب شیرین شیری در دست خویش گریه خواهی که گرد حبله را در هم فش
 بیشتر از حرفها این نطق دل بین که حبیبیت ساده رنگی هست شکله آمده از اصل کا
 شمس تبریزی شسته شاهوار و پیش او
 شعر من صفها زده چوں بندگان خستیا

(۱۴)

بانگ زدم نیم شبان کیست درین خانه دل
 گفت منم که ز رخ من شده و غور سبب خجل
 گفت که این خانه دل پر همه نقش است چهر
 گفتم کین عکس توست ای رخ تو شمع چگل
 گفت که این نقش در گنجیت پر از خون جگر
 گفتم کاین نقش من خسته دل پای گل
 بستم من گردن جاں بردم پیش نشان
 مجرم عشق است مکن محرم خود را تو بکل
 داد سر رشته بمن رشته پرتنه و فن

گفت بکشتن تا بکشم هم بکشتن و هم بکسل
 تافت ازاں خرگه جاں صورت ترکم به ازاں
 دست ببردم سوسه او دست مرا زد که بل
 گفتم تو همچو فلان ترش شدی گفت بدان
 من ترش مصلحتم نه ترش کینه غل
 هر که در آید که منم بر سر شاخش بزم
 کین حرم عشق بود لای حیوان نیست غل
 هست صلاح دل دین صورت آن ترک و یقین
 چشم فرو مال ببین صورت دل صورت دل

(۱۵)

من از عالم ترا تنها گزینم
 دل من چون قلم اندک کف دست
 ز دست ارشاد مالم و حسن زینم
 بجز آنچه نمانی من چه بینم
 که از من خار رویانی گشاید گل
 مرا اگر تو چنان داری چنانم
 مرا اگر تو چنین خواهی چنانم

دراں نخه که دل از گنجش
که باشم من چه باشد هر کس
تو بودی اول آخر تو باشی
تو به کن احسنم از اول کس
چو تو پنهان شوی از اهل کفرم
چو تو پیدا شوی از اهل ایم
بجز چرب که دادی من حج دارم
چه می جوی از حبیب استینم

(۱۶)

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم
نه ترسانم یهود من نه گبرم نه مسلمانم
نه شرعیم نه غیریم نه بریم نه بحریم
نه از کان طبیعتیم نه از افلاک گردانم
نه از خاکم نه از آسم نه از باد من نه از آتش
نه از عرش من نه از فرش من نه از کون من نه از کاف
نه از همدم من نه از صمیم من نه از بغاوت من نه از ستیغ من
نه از ملک عراق من نه از خاک خراسانم
نه از دنیا من نه از عجب من نه از جنت من نه از دوزخ
نه از آدم من نه از خوان من نه از فردوس من نه از ضلوع من

مکانم لامکان باشد نشانم بے نشان باشد
 نہ تن باشد نہ جہاں باشد کہ من از جہاں جہانم
 دوئی از خود بدر کردم یکے دیدم دو عالم
 یکے جویم یکے دافم یکے بینم یکے خوتم
 ہو الاول ہو الآخر ہو الظاہر ہو الباطن
 بجز یا ہو و یا من ہو کسے دیگر بنیدافم
 ز جام عشق مستم دو عالم رفتہ از دستم
 بجز رندی و قلاشی نباشد هیچ سامانم
 اگر در عمر خود رونے دے بے تو بر آوردم
 ازاں وقت و ازاں ساعت ز عمر خود پشیمانم
 اگر دستم دہر رونے دے با تو دریں خلوت
 دو عالم زیر پا آورم ہیستے بر نشانم
 الای شمس تبریزی چنینیستم دریں عالم
 کہ جز مستی و قلاشی نباشد هیچ دستانم

(۱۶)

اندر دو کون جانا بے تو طرب ندیدم دیدم بسے عجائب چو تو عجب ندیدم
 گویند سوز آتش باشد نصیب کجا نر محروم از آتش تو جز بولند ندیدم
 من در کجی دل بس گوشن جاں نهادم چندان سخن شنیدم اما دولند ندیدم
 بر بندہ ناگمانی کردی نثار رحمت جز لطف بے حد توانا ندیدم
 لے ساقی گزیدہ مانند تکیہ دودیدہ اندر عجب نیامد اندر عجب ندیدم
 چندان بر نیادہ کز خود شوم پیادہ کاند از خودی دوستی غیر تصد ندیدم
 لے شیر و لے فکر تو لے شمس لے قمر تو لے مادر و پدر تو جز تو ندیدم
 لے عشق بے تباہی امطرب آہی ہم پست و ہم پیاہی کفایت ندیدم
 پاداد پارہ ایم آہن بابت عشقت اہل ہمہ طلب تو درخو و طلب ندیدم

خاموش لے برادر فضل و ادب رہا کن

تا تو ادب بخواندی جز تو ادب ندیدم

(۱۷)

منم آں نیازمندے کہ بتو نیاز دارم غم چوں تو نازنینے بہ ہزار ناز دارم
 توئی آفتاب چشم بحال شست روشن اگر از تو باز گیرم کہ چشم باز دارم

بہ جفا نمودن تو ز وفات برنگردم بہ وفا نمودن خود ز جفات باز دارم
گلہ کردم از تو گفتی کہ بساز چارہ خو منم آن کہ در غم الحق دلچاہ ساز دارم
غمم دل بہ تو نہ گویم کہ ترا ملال گیرد
کنم ایں حدیث کوتہ کہ غمم دراز دارم

(۱۹)

صورت گر نقاشم ہر لحظہ بتے سازم دانگہ ہمہ بہار ادر پیش تو بگذارم
عسد نقش برا نگینم بار و در کینم چون نقش ترا بینم آتشش اندازم
نوساتی خاری یا دشمن ہشیاری یا آنکہ کنی ویراں ہر خانہ کہ بر سازم
باں رنجتہ شد با تو آمیختہ شد با تو چوں بوے تو دار جان الہ نہ بودم
رخوں کہ زیں روید با خاک تو می گوئی با مہر تو ہمہ نگم با عشق تو انبارم

درخانہ آب گل بے رست خراب این دل

یاخانہ در آئے جاں یاخانہ پیر دارم

(۲۰)

اے عاشقاں اے عاشقاں ہنگام کوچ است از جہاں
در گوش جانم می رسد طبل رحیل از آسمان

نمک سارباں برخاستہ قطار ہا آراستہ
 از ماحلائی خواستہ چہ خفتہ اید اے کارواں
 ایں بانگما از پیش و پس بانگ جیل است و جبرس
 ہر لحظہ نفس و نفس سرنی کند در لامکان
 زین شمعہائے سرنگوں زین پردہ ہائے نیلگوں
 خستہ عجب آمد بروں تا غیبہا گرد و عیاں
 زین چرخ دولابی ترا آمد گراں خوابی ترا
 فریاد ازین عمر سبک زنہارا زین خواب گراں
 اے دل سوئے دلدار شوئے یا سوئے یا رشو
 اے پاسباں بیدار شو خفتہ شاید پاسباں
 ہر سوئے بانگ و مشغلہ ہر کوئے شمع و مشعلہ
 کاشتب جہاں حالمہ زاید جان جاوداں
 تو گل بدی و دل شدی جاہل بدی عاقل شدی
 آں کو کشیدت این چنین آں سو کشادت اینچنان
 اندر کشا کشاہے او نوشت تا خوشاہے او

آبِ سبکِ شہاے او برے مکن دور اگر اس
درجہاں نشستن کا راو تو یہ شکستن کا راو

از حیلہ بسیار او چوں ذرہ ہزاران لال
اے ریشِ خندِ زخمِ چہ یعنی منم سالار دہ

تا کہ بھی گر دن بہ ورے کشت چوں کہاں
تخمِ دغل می کاشتی افسوسہامی داشتی

حق را عدم پسندشتی اکنون ہیں قلیبتاں
اے خربگاہِ اولی تری دیگے سیاہِ اولی تری

در قعر چاہِ اولی تری لے تنگ خانِ خاندان
در من کے دیگر بود کیس چشمہ ازارے جہد

گر آبِ سوزانی کند زالتش بود ایں ابدال
در کفِ ندامت سنگِ من با کس ندامتِ جہک

بر کس نگیرم تنگ من زیرِ اخو شتم چون گلستاں
پس چشم من زان سر بود و ز عالم دیگر بود

ہیں سو جہاں سو جہاں نشستن کی آستاں

براستاں آں کس بود کو ناطقِ آخر کس بود
ایں دگر گفتن بس بود دیگر گو در کس زبان

(۲۱)

دیدم نگار خود را گشت گرد خانه برداشته ربابے می زد یکے ترانه
باز خنجر چو آتش می زد ترانه خوش مست و خراب و دلکش از بادہ شبانه
در پردہ عراقی می زد بنام ساقی مقصود بادہ بود شاقی بدشن بهانه
ساقی ماہرے در دست او سبکے از گوشہ در آمد بنهاد در میانہ
پُر کرد جام اول زان بادہ مشغل در آب پیچ دیدی کاتش ز نذر بانه
برکت نہاد آں را از بہر عاشقان آنکہ بگرد سجدہ بوسید آستانہ
بستہ نگار ازے اندر کشید آں شہ شعلہا از آں پے برود سُر و انہ
می دید حسن و درامی گفت چشم بداد نہ بود و نہ بیاید چوں من دین مانہ

شمس الحق تہیام معشوق عاشقانم
ہر دم بود بہ پیشم جان رواں دانا

(۲۲)

ہنر جماعت شوالذتِ جاں بینی در کوے خرابات آں در و کشان بینی

درکش قح سودا اہل تانہ شوی رسوا
 بکشاے دوست خود گر میل کنارت
 از ہر عجبے را چندیں چہ کشی کاہیں
 شب یار ہی گرد خوشاش مخور مشب
 تاساتی بیچورے در مجلس و دوے
 اینجاست اینگر جانے دہ و صد بیستا
 گفتی کہ فلانے را برید ز من دشمن
 اندیشہ مکن الا از خالق اندیشہ
 با وسعت ارض اللہ در حبس چہ پییدی
 خاموش شو از گفتن تا گفت بری باے
 از جان و جہاں بگذر تا جان جہاں بینی

(۲۳)

خبریت نورسیدہ تو مگر خبر نداری
 قمریت رونودہ پر نور بر شودہ
 رسد از کمان نہاں شب روز تیر پیا
 جگر حسود خوں شد تو مگر جگر نداری
 دل و چشم و ام بستان نہ کسے گز نداری
 بسپار جان شیریں چہ کنی سپر نداری

مسستیت چو موسی نه ز کیمیاش ز رشد
 بدون تبت مصر که تویی شکرستانش
 شده غلام صولت بشال بت پرست
 بخدا جمال خود را چه در آئینه به بینی
 خردانه ظالمی تو که و را چه ماه گوئی
 شست چو چرخ بگرفته شش فقیه
 تن تست همچو آشتر که رود به کعبه دل
 زخمی به حج ز رفتی نه ازاں که خرداری
 تو کعبه گر نه رفتی بکشدت سعادت
 مگر نیرای فضولی که ز حق مفرنداری

(۲۲)

بلاچه بسته ایس خاکدان برگز رانی
 تو یار خلوت نازی مقیم پرده رازی
 بحال خود نظر کن برون بسط کن
 تو مرغ عالم قدسی ندیم بحسب انسی
 ازین خطیره بروں پر مرغ عالم جانی
 قرارگاه چه سازی درین شمین فانی
 ز حبس عالم صورت به مرغزار معانی
 درین باشد اگر تو درین مقام بانی
 که رهبری به نشانه چو گر دره نشانی
 همی رسد سادات صباچ ندایت

ہزار گشتہ شوقند دادہ جاں بھوانی
 ز بوسہ وصل شمع ز کوئے دست نشانی
 قتا و بے خبر اندازاں شراب گئی انی
 بر لے یقین دیش شے بروز رسانی
 حواس پنج ازست و دل سب معشانی
 سہیل جاں چو بکد ز سوے کن یانی
 ز بندگی طلب کن سعادت دو جانی
 تو بندگی خدا کن بہرے در کہ توانی
 ہزار گشتہ شوقند دادہ جاں بھوانی
 ز بوسہ وصل شمع ز کوئے دست نشانی
 قتا و بے خبر اندازاں شراب گئی انی
 بر لے یقین دیش شے بروز رسانی
 حواس پنج ازست و دل سب معشانی
 سہیل جاں چو بکد ز سوے کن یانی
 ز بندگی طلب کن سعادت دو جانی
 تو بندگی خدا کن بہرے در کہ توانی

ز شمس مخمور تریز چو سعادت عفتے
 کہ دوست شمس معارف بہ پیشگاہ معانی

(۲۵)

در رخ عشق نگرا چہ صفت مرد شوی
 از رخ عشق بچو چیز دیگر ہر صورت
 چون کلوخی صفت تو بہ ہوا بر نہ شوی
 تو اگر نشکسی آں کت پیرشت او شکند
 پیش سرداں نشیں کردم شان در شوی
 گاہ آں است کہ با ہمہ ہمہ در شوی
 ہوا بر شوی اگر بشکستی و گر در شوی
 چونکہ مرگت شکندت کے کہ سر فر شوی

برگ چوں زرد شود بخت ترش بستر کند تو فغان می کنی از عشق کز و زده شوی
 و در میان کسب دوست درین مجلس ما جلای ز صدر بود در همه بر خورده شوی
 و در بانی تو درین خاک بے سالگره جابجا بر گزری چون عدد زده شوی
 شمس تبریز گرت در کف خویش کشد
 چوں ز زندان برهی باز در آن گرد شوی

(۲۶)

چو به شهر تو رسیدم تو ز من گوشه گزیدی چو ز شهر تو برستم بود ایم ندیدی
 تو اگر لطف گزینی و اگر بر سر کنی همه آسائش جانی همه را شکر عیدی
 سبب غیرت تست آنکه نهانی و اگر نه با چو خورشید نهانی و ز هر ذره پیدی
 تو اگر گوشه گیری نه جگر گوشه میری و اگر پرده دری تو همه را پرده دری
 دل کفر از تو مشقش سر بیان می شن همه را هوش بودی همه آگوش کشیدی
 همه گله اگر دانی همه سراگردی تو چنین را و همان از کف مرگ خریدی
 چو وفا نبود در کج روی تو سوسه هر گل همه بست تو گل که حمادی و عمیدی
 اگر از چهره یوسف نقره کف بپایند تو دو صد یوسف جان از دل عقلم ری
 ز پیدی و ز غمی تو کنی صورت شخصی که گریزد بد و فرستد از لب پیدی

کنیش طعمه خالی که شود سبزه پاک
بر بد اوز نجاست چو در روح میدی
ہلہ اسے دل بہارو بہ چراگاہ خدارو
بہ چراگاہ ستوراں چو یکے چند چیدی
تو ہمہ طمع بران نہ کہ بران نیست
کہ ز نو میدی اول تو بدیں سو سے سیدی
تو خمیش کن کہ خداوند سخن بخش گوید
کہ ہم اوساخت در و فضل ہم او کرد کلیدی

(۲۷)

بعابت بیری دی و در نہاں رستی
عجب عجب بکدامین از جاں فتنی
بسے زدی پروبال و نفس در آستی
ہو اگر فتنی و سوے جان جاں فتنی
تو باز خاص بُدی در و تاق پیر نے
چو طبل باز شنیدی لبہ مکان فتنی
بُدی تو بلبل مستان میانہ چندان
رسید بوے گلستان گلستان فتنی
بسے خار کشیدی ازین خمیر ترشش
بہ عاقبت بہ خرابات جادواں فتنی
پے نشانہ دولت چتیر است شدی
بہاں نشانہ چتیرے ازین کماں فتنی
نشانہ کزشتی و سوکے نشان فتنی
نشانہ کزشتی و سوکے نشان فتنی
تو تاج را چہ کنی چو کہ آفتاب شدی
کمر چو اطلبی چو کہ از میان فتنی
دو چشم گشته شنیدم کہ سے جاں نگری
چہ اہیاں نگری چو بجاں جاں فتنی

دلاچہ نادرہ مرغی کہ در شکار شکور تو باد و پرچو سپر جانب سناں رفتی
 ل از خزاں بگزید و عجیب شیخ گلی کہ پیش او خزانے خزاں خزاں رفتی
 آسمان تو چوں باران بام عالم خاک بہر سوے بدویدہ بہ نادران رفتی
 خموش باش تو از رنج گفت و گوے محسب
 کہ در پناہ چنان یار نہر باں رفتی



احمد صدیق تھنوں پہلی شرنے
 آسی پر پس گور کھپور میں چھپو کر
 ذکر ایوان عت گور کھپور شلیع کیا

